

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Azcapotzalco.



División de Ciencias Sociales y Humanidades

**A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: El caso de
Salvador Abascal y Salvador Borrego.**

T E S I S

Para obtener el grado de:

DOCTOR EN HISTORIOGRAFÍA

P R E S E N T A

DAVID BENJAMIN CASTILLO MURILLO

Asesora: Dra. Nora Alejandra Pérez Rayón y Elizundia.

México, D. F.

Febrero de 2012.

Para mi madre Ofelia Murillo Iñiguez

Para Mara Rodríguez Linares

Agradecimientos.

En primer lugar quiero dejar constancia por el apoyo recibido para la culminación de este proyecto, de la Dra. Silvia Pappé Willenegger quien estuvo al frente de la coordinación del posgrado en historiografía de México de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Durante mi trayecto académico en el posgrado recibí de su parte una invaluable ayuda en el plano académico y en la gestión institucional. A lo largo de mi estancia en el posgrado he contraído una deuda con diversos profesores quienes contribuyeron a mi formación; en primer lugar quiero agradecer a la Dra. Danna Levin Rojo por su ayuda paciente y permanente durante la etapa de maestría, y por ayudarme a solventar mis deficiencias académicas, también estoy en deuda con la maestra Martha Ortega Soto, quien me enseñó la importancia de la disciplina y el rigor en el ejercicio académico.

La presente investigación tomó su rumbo definitivo gracias a la ayuda de mi asesora la Dra. Nora Pérez-Rayón Elizundia, quien me alentó a encarar esta empresa con una temática arriesgada, pero mucho más rica y compleja de la que originalmente me había planteado. También deseo externar mi agradecimiento al Dr. Saúl Jerónimo Romero, por su apoyo constante y por sus observaciones a las ideas aquí desarrolladas. Al Dr. Miguel Ángel Hernández por sus valiosos comentarios y por ayudarme a seguir pensando en cómo terminar diversas temáticas de la presente investigación. Al Dr. Roberto Gutiérrez López, por ayudarme a clarificar el enfoque teórico sobre cultura política y por su disposición para leer el presente trabajo.

A Cristina Vargas Guerra, Nancy Ortega Jiménez y a Julio Cesar Villar por su apoyo y colaboración constante sin la que los alumnos foráneos no hubiéramos podido

estudiar a la distancia. Dedico este trabajo a mis compañeros Jorge Alberto Rivera Mora, Norberto, Luz Mary, Denise, y Elsa, por haberme acompañado en este trayecto que por momentos se tornó accidentado. A los directivos de la Escuela Normal Estatal de Ensenada por haberme brindado el apoyo necesario para la culminación de esta tesis, en especial a la Dra. Gema López Gorosave, por su apoyo constante, al Mtro. José Manuel García Hernández y al profesor Reynaldo Peralta por su generosa gestión. De igual manera quiero expresar mi agradecimiento a la actual directora María de la Paz Boni Acuña, por el apoyo institucional brindado. A la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Baja California, por las facilidades administrativas prestadas durante el tiempo dedicado a mis estudios.

A mi familia materna, por su apoyo económico, y sobre todo a la generosidad de mi abuela que me ha permitido contar un espacio para desarrollar mi vocación. Estoy en deuda. La presente investigación no hubiera podido terminarse sin el apoyo que recibí como becario del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACyT). A Diana Mendoza por su apoyo moral durante estos años. De igual manera he contraído una deuda permanente con la señora Guadalupe Hernández Bravo quien me hizo más llevaderos mis continuos y ajetreados viajes al Distrito Federal. La presente tesis está dedicada en primer lugar a mi madre Ofelia Murillo Iñiguez quien ha sido la principal animadora de esta vocación. A Mara Rodríguez Linares por haberme abierto un horizonte, por su generosidad y afecto siempre estaré en deuda.

Índice.

Introducción.	10
1.1. Derechas y conservadurismo en la historia de México: una breve mirada historiográfica.	19
1.2. Los conservadores o los “villanos” de la historia patria.	23
1.3. El horizonte de la democracia en México o la “redención” de la derecha partidista.	30
1.4. La ultraderecha en México.	35
Capítulo I. El conflicto entre la Iglesia y el Estado: origen y desarrollo de la cultura política extremista.	42
1.5. El catolicismo social.	46
1.6. La radicalización de la militancia católica.	51
1.7. La consolidación del discurso conspirativo entre la militancia católica.	54
1.8. El cardenismo y el resurgimiento del radicalismo católico: la formación de Los Tecos y de la Unión Nacional Sinarquista.	58
1.9 La militancia católica ante la coyuntura fascista.	65
Capítulo II. El pensamiento contrarrevolucionario de Salvador Abascal.	72
2.1. Ascenso y caída de un líder extremista.	78
2.2. María Auxiliadora y el fin de la aventura sinarquista.	81
2.3. El sinarquismo ¿un fascismo mexicano?	85
2.4. Editor e ideólogo de la extrema derecha.	92
2.5. “Papólatras y papófobos”	97
2.6. Contra la Iglesia “comunista”	102
2.7. Nacionalismo contrarrevolucionario y la tesis del complot judeomasónico.	110
2.8. La verdadera naturaleza del liberalismo mexicano: el marxismo de Juárez.	117
2.9. De la democracia cristiana al Estado autoritario.	124
Capítulo III. Salvador Borrego: el espectro del anticomunismo en México.	130
3.1. El judío como símbolo del “mal absoluto”	133
3.3. La negación del Holocausto.	138
3.4. El nazismo contra la “barbarie” comunista.	141
3.5. Hitler: el “nuevo Constantino.	144
3.6. Terror totalitario.	147
3.7. La guerra fría y la difusión del anticomunismo en México.	150
3.8. 1968: el clímax del anticomunismo mexicano.	155
3.9. El derrumbe del bloque comunista y el comienzo del “Apocalipsis global”	160
3.10. Hacia la “disolución social”	163
Conclusión.	170
Bibliografía.	178

Introducción.

A mediados de septiembre de 1968, cinco trabajadores de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla se prepararon para una excursión al volcán de la Malinche; un día antes del ascenso, el 14 de septiembre, decidieron pasar la noche en el pueblo de San Miguel Canoa, debido al mal tiempo buscaron alojamiento en la Iglesia y en la tienda del pueblo respectivamente.¹ En ninguno de los dos lugares fueron admitidos, y pronto se percataron de que eran objeto de una marcada hostilidad por parte de los lugareños y del sacerdote Enrique Meza Pérez, no obstante, siguieron buscando acomodo hasta que un habitante de nombre Lucas García, los alojó en su casa. Hacia la media noche, en medio de una fuerte tormenta, el párroco Enrique Meza anunció a los pobladores por medio de un alto parlante que habían llegado “los comunistas” por lo que debían organizar la defensa de San Miguel Canoa. Azuzados por el sacerdote, los lugareños se lanzaron contra los excursionistas a quienes identificaron como los supuestos comunistas que venían de fuera a robarse el ganado y a profanar las reliquias del templo, de inmediato se dirigieron hacia la vivienda de Lucas García para apresarlos, ya cerca de la puerta comenzaron a gritar: “¡Entrégalos!,” “¡Ahora si se los va a llevar la chingada!”, “¡Mueran los comunistas,” “¡Mueran los bandidos!, “¡Comunismo no; cristianismo si!....”² El desenlace fue terrible pues la turba enardecida dio muerte a Lucas García y a dos de los

¹ Se trataba de Miguel Flores Cruz, Julián González Báez, Jesús Carrillo Sánchez, Roberto Rojano Aguirre y Ramón Calvario Gutiérrez.

² La descripción corresponde al testimonio de Miguel Flores Cruz, uno de los sobrevivientes de Canoa, recogido por Guillermina Meaney, *Canoa el crimen impune*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, BUAP, 2000, p. 120. Los pobladores Canoa dieron muerte a Ramón Calvario Gutiérrez, a Jesús Carrillo Sánchez, a Lucas García y a su hermano Odilón. Los tres sobrevivientes acusaron al párroco Meza Pérez de haber provocado el ataque en el que murieron tres personas, sin embargo, éste nunca fue llamado a declarar por las autoridades. Agradezco a la Dra. Silvia Pappe por haberme señalado el paralelismo que existe entre los sucesos de Canoa y el tema de la presente investigación.

cinco trabajadores universitarios. Los tres sobrevivientes fueron rescatados gracias a la oportuna intervención de la policía y del ejército.

Los acontecimientos de Canoa constituyen un eslabón más en la cadena de violencia política propia de la década de 1960, y revelan lo profundo que había calado el miedo a la “amenaza comunista” en algunas poblaciones rurales aparentemente aisladas de la realidad nacional.³ El discurso que reproducen los moradores de San Miguel Canoa encabezados por el sacerdote Enrique Meza Pérez es una réplica de la histeria anticomunista que se había extendido entre los sectores más intransigentes del catolicismo mexicano en el contexto de la guerra fría. La misma consigna que enarbolaron los lugareños de Canoa, ¡Comunismo no; cristianismo si! se había escuchado en diversas plazas y templos del país desde 1961 cuando las organizaciones católicas comenzaron a movilizarse a raíz de las repercusiones de la Revolución cubana en la escena política nacional.

No obstante, el miedo al comunismo no era nada nuevo entre los sectores católicos más radicales, pues desde el gobierno de Lázaro Cárdenas, se habían movilizado en contra de la “amenaza roja.” Estos temores colectivos forman parte de la cultura política católica radical que se fraguó en las primeras cuatro décadas del siglo XX a la sombra de los conflictos entre la Iglesia y el Estado mexicano.⁴ Por más irracionales

³ El drama de Canoa se dio a conocer a través de la prensa nacional, pero fue sin duda la película de Felipe Cazals filmada en 1975 la que mejor ha significado este episodio en la memoria nacional. En la propuesta de Cazals los acontecimientos de Canoa constituyen una denuncia simbólica del autoritarismo gubernamental que derivó en la masacre estudiantil del 2 de octubre de 1968.

⁴ El término cultura política fue acuñado originalmente por Sidney Verba y Gabriel Almond en *The Civic Culture* (1963) para analizar las bases culturales de la conducta política en diversos contextos nacionales. Roberto Gutiérrez señala que este enfoque busca tomar en cuenta la cultura para explicar la acción política determinada por valores interiorizados, rutinas sociales, comportamientos, expresiones discursivas y códigos que acompañan la praxis política, en *Identidades políticas y democracia en México*, México, IFE, 2001, p. 25. Para Serge Bernstein, la cultura política debe entenderse como una suerte de código discursivo interiorizado y largamente adoptados por una tradición política, al mismo tiempo puede verse como un

que pueda parecer, tienen un trasfondo doctrinal e ideológico largamente cultivado, pues comenzaron a extenderse entre los miembros de la Acción Católica de la Juventud Mexicana (1913) y de la Unión de Católicos Mexicanos (1915). Dichas organizaciones católicas serán el semillero de los combatientes cristeros y de nuevos grupos con un perfil semiclandestino, paramilitar y extremista como las Legiones, los Tecos (1934), los Conejos, la Unión Nacional Sinarquista (1937), El Yunque y el Movimiento de Renovadora Orientación (MURO). La radicalización de la militancia católica se puede atribuir a la derrota cristera y a la inconformidad con los llamados “arreglos” de 1929, además de los conflictos propios del periodo cardenista.

La interpretación de la realidad política que realizan estos grupos se caracteriza por sostener que existe un siniestro plan orquestado por los “enemigos” de Cristo: judíos, masones y comunistas, para destruir la estructura social cristiana. Se trata de una visión “paranoica” de la historia que ve en las instituciones políticas surgidas de la modernidad, la causa de todos los males de la cristiandad. De ahí que vean “conspiradores” contra la Iglesia católica entre los revolucionarios, liberales, comunistas y todos aquellos que apoyan la construcción de un sistema político laico. La retórica del “complot” tan extendida entre los grupos católicos arriba mencionados, no es más que una forma simbólica de negar la modernidad con todas sus consecuencias.⁵ El miedo al comunismo,

sistema de representación relacionado con normas, valores, ritos y símbolos que constituyen la identidad de las grandes familias políticas, en Serge Bernstein, “Nature et fonction des cultures politiques,” en Serge Bernstein, *Les cultures politiques en France*, Paris, Editions Du Seuil, 1999, p. 9. Para una visión crítica de este concepto véase Alan Knight, “Encuestas, cultura política y democracia: una mirada histórica herética,” en Roderic Ai Camp, (coord.), *Visiones ciudadanas de la democracia en América Latina*, México, Siglo XXI, 2005, p. 317.

⁵ Este argumento conspirativo se encuentra muy arraigado entre los sectores fundamentalistas de las tres grandes religiones monoteístas: el islam, el judaísmo y el cristianismo. Para Karen Armstrong, el fundamentalista se apeg a la tradición religiosa y ve en los procesos de secularización del mundo moderno, una auténtica amenaza para su forma de vida. De ahí que reaccione de manera violenta ante cualquier fuerza que impulse la laicidad de la sociedad, y viva señalando a los “enemigos” de Dios y de la

y en general, a cualquier forma ideológica moderna y secular, deriva de una visión religiosa que observa en el proceso de secularización del Estado mexicano occidental, la desintegración de la experiencia religiosa.

Cuando la militancia católica fue rebasada una visión racionalista del mundo difundida por el Estado revolucionario en la primeras décadas del siglo XX, la sensación de vacío y el temor a una muerte espiritual, se tradujo en una actitud política beligerante sintetizada en la idea del complot judeocomunista. Este mito arraigado en la cultura política católica, ayudó a materializar un plan de acción para salvar su fe de una supuesta extinción, al identificar en la figura del comunista, a un enemigo terrenal concreto. Existen pocos estudios sobre la recepción de este planteamiento ideológico entre los grupos radicales católicos, pero sin duda dos de sus más significativos cultivadores han sido Salvador Abascal y Salvador Borrego. Ambos personajes son autores de una vasta obra que se caracteriza por su visión catastrofista y paranoica, pues sostienen que la sociedad mexicana está a un paso de la “disolución social” por culpa de la Revolución “comunista” responsable de la “descristianización de la nación.”⁶ El tema central de esta tesis es el origen y desarrollo de sus perspectivas ideológicas.

fe “ocultos” y siempre al acecho, en *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam. La intolerancia religiosa frente al progreso*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 23.

⁶ Las teorías conspirativas aparecieron sistematizadas por Joseph de Maistre quien culpaba a los masones, liberales, protestantes y otras “sectas” de ser los conspiradores ocultos detrás de la Revolución francesa. En esa misma línea contrarrevolucionaria se encuentran los planteamientos de Charles Maurras, el fundador de la Acción Francesa quien señalaba a los judíos como enemigos de la tradición monárquica. Así mismo, en Estados Unidos, los fundamentalistas protestantes fueron muy afectos a las teorías conspiratorias que incluían como blancos a católicos, inmigrantes, negros y comunistas. Destaca en particular la promoción que hizo de estas teorías, el magnate automotriz Henry Ford en los años veinte a través de sus diarios y de un texto de su autoría: *El judío internacional* publicado en 1920 donde se hace referencia a una supuesta “Revolución mundial” encabezada por el capital financiero judío para destruir a la civilización cristiana. Sobre el contexto en el que aparece el panfleto de Ford, véase Seymour Martin Lipset y Earl Raab, *La política de la sinrazón. El extremismo de derecha en los Estados Unidos, 1790- 1977*, México, FCE, 1981, pp. 164, 167.

Salvador Abascal es bien conocido por su trayectoria como el líder más importante de la Unión Nacional Sinarquista, pero su aportación como ideólogo conservador, no es menos significativa. Después de abandonar las filas sinarquistas, se integra en la editorial Jus en 1945 por invitación de Manuel Gómez Morín, hasta su salida en 1972. Durante el periodo que estuvo al frente de Jus abrió una tribuna para los conservadores mexicanos y difundió la “otra historia” al editar dos grandes colecciones: *Figuras y episodios de la historia de México* y *México heroico*. De manera paralela, a su trabajo en Jus, comenzó a editar desde 1967 un periódico mensual que llevó por título *La Hoja de Combate* en el que ya se advertía la formulación de un proyecto ideológico extremista. Al salir de Jus, por diferencias con los panistas, fundó Tradición en 1973 donde editó libros de autores de orientación conservadora como Carlos Alvear Acevedo, Celerino Salmerón, Luis Pazos, y del propio Salvador Borrego entre otros. En este periodo de su vida se convierte en un prolífico escritor cuyos intereses abarcan temas políticos y teológicos, además de la historia de México. Entre sus principales obras destacan las siguientes: *Mis Recuerdos. Sinarquismo y María Auxiliadora* (1980), *Juárez marxista 1848-1872* (1984), *Madero dictador infortunado* (1983), *La constitución de 1917, destructora de la nación* (1984), *Tomás Garrido Canabal. Sin Dios, sin curas, sin iglesias: 1919 a 1935* (1987) y *Cárdenas, presidente comunista*, (1980).⁷

Por su parte, Salvador Borrego inició una larga carrera periodística en *Excélsior* y en *Últimas Noticias* en la década de 1930 y posteriormente se integró en la cadena del coronel García Valseca. En el ámbito nacional destacó como una de las plumas más activas del anticomunismo, y por sus abiertas simpatías hacia la Alemania nazi. Fruto de

⁷ De Abascal también destacan las siguientes obras: *La secta socialista en México* (1974), *Contra herejes y cismáticos* (1973), *En legítima defensa y más del papado* (1973), *La revolución mundial. De Herodes a Bush* (1973), *La espada y la cruz de la evangelización*, (1993).

esa admiración pública en 1953 apareció *Derrota Mundial*, donde condena el avance del “comunismo judío” en Occidente y representa al nazismo como la espada de la cristiandad. Su fascinación por la Alemania nazi puede constatarse en los siguientes textos *Infiltración mundial* (1968), *Hitler: Pintor, Soldado, Fuehrer. Semblanza* (2005), *Waffen SS ¿Criminales o soldados?* (2010), y *Alemania pudo vencer* (2010), entre otros. Además de escribir sobre la Alemania nazi, Borrego, publica en 1963, *América Peligra* (1963), donde ofrece su propia versión sobre la historia de México y una denuncia sobre los efectos del “comunismo revolucionario.” En las últimas tres décadas ha seguido publicando una buena cantidad de textos menores que sintetizan sus posiciones sobre temas educativos, políticos y sociales.⁸

Los dos personajes en cuestión tienen como denominador común la defensa de un modelo de sociedad sustentada en los principios del catolicismo integral e intransigente, pues rechazan de manera tajante la separación entre la esfera política y la religiosa establecida por el Estado liberal. En sus textos denuncian constantemente la erosión de las costumbres cristianas en el mundo moderno, y rechazan la democracia por considerarla incompatible con el modelo social católico. Borrego por ejemplo, cree ver en el nacionalsocialismo, una auténtica opción para los cristianos en lugar del comunismo, en tanto que Abascal prefiere un sistema similar al del *Estado Nouvo* de Antonio de Oliveira Salazar; el punto de convergencia entre ambos está en sus posturas contrarrevolucionarios, autoritarias y abiertamente antidemocráticas.

⁸ Sobre estas temáticas destacan las siguientes obras del autor: *Un posible fin de la crisis*, México, ed. del autor, 1997; *Arma económica*, México, ed. del autor, 2000; *Globalización. La última fortaleza a vencer: el catolicismo*, ed. del autor, 2007; *La Cruz y la Espada*, México, ed. del autor, 2001; *Dogmas políticos y crisis*, México, ed. del autor, 2003; *Juventud, 1977-2016*, México, ed. del autor, 2004; *Disolución social*, México, ed. del autor, 2000; *Panorama*, México, ed. del autor, 1999.

El universo textual de Borrego y Abascal lleva el sello del miedo al comunismo tan arraigado entre los sectores extremistas del catolicismo mexicano, y en otros grupos políticos laicos minoritarios, pero no por ello carecen de representatividad en el contexto de la lucha entre la Iglesia católica y el Estado mexicano. La propia jerarquía eclesiástica utilizó de manera continua el argumento anticomunista en diversas coyunturas políticas, sobre todo en la etapa cardenista y durante la Segunda Guerra Mundial. Hacia 1961 se volvió a integrar un nuevo frente anticomunista integrado por la Iglesia, los laicos católicos y ciertos grupos empresariales en contra del libro de texto gratuito por considerarlo como parte de una estrategia “comunismo” para apoderarse de la niñez mexicana.

Los temores al comunismo como amenaza para la seguridad nacional también fueron animados desde el Estado mexicano, pues los llamados contra “la amenaza roja” se multiplicaron desde los medios oficiales entre 1940 y 1970. El punto culminante de esta estrategia retórica fue la justificación de la represión del movimiento estudiantil en 1968, porque supuestamente era parte de una “conjura comunista internacional.” De tal manera que la paranoia anticomunista se utilizó en términos prácticos para legitimar la persecución de los movimientos progresistas, una vez que fueron identificados públicamente como un “peligro” para la seguridad nacional en el México posrevolucionario. Estos ejemplos muestran que más allá de la estridencia retórica de las tesis conspirativas, el miedo tiene un potencial represor al ser instrumentalizado en términos políticos. El miedo como una emoción colectiva surge cuando importantes segmentos sociales enfrentan fenómenos como el crimen, el terrorismo, o incluso la violencia desatada por el Estado. Ahora bien, estos temores colectivos son capitalizados

políticamente por un grupo social o bien por el propio Estado, para recortar las libertades cívicas imperantes en una sociedad democrática.⁹

Si bien en el presente trabajo nos avocamos a estudiar principalmente los miedos católicos a la descristianización que a la postre derivaron en el surgimiento de una tendencia política de extrema derecha en el siglo XX, es necesario revisar sus posibles conexiones con otros sectores políticos conservadores que usaron más o menos los mismo argumentos. En el caso concreto de Abascal y de Borrego como representantes de este extremismo político, se puede advertir cierta convergencia con el anticomunismo oficial, con respecto al tema de la izquierda, incluso se puede documentar que en ciertas coyunturas políticas apoyaron las medidas gubernamentales autoritarias. En ese sentido, ayudaron a construir en alguna medida atmósferas cargadas de ansiedad que legitimaron la represión política. Aun y cuando sus temores derivan de una perspectiva religiosa, ambos autores estuvieron bajo la influencia de la esfera política de la guerra fría, donde el miedo al comunismo era moneda corriente.

Hasta donde ha sido posible, se ha buscado documentar su influencia ideológica entre los grupos de extrema derecha y sobre todo en sectores más amplios de la sociedad. A pesar de lo repetitivo de sus argumentos, sus textos funcionan como cajas de resonancia pues amplifican las posiciones de diversos grupos conservadores y ponen de manifiesto lo arduo y complejo que ha resultado establecer los principios de la tolerancia

⁹ Corey Robin revisa el origen y la trayectoria de la idea del miedo en la teoría política clásica, pero al mismo tiempo analiza los efectos de esta emoción como mecanismo de control político en Estados Unidos durante *macartismo* y después de los atentados terroristas del 2001. La lección política de estos eventos es que el miedo colectivo siempre tiene un efecto represor, una vez que se amplifica y difunde en la opinión pública, pues en aras de la defensa de la soberanía nacional se restringen los derechos y las libertades civiles, en *El miedo. Historia de una idea política*, México, FCE, 2009, p. 15. En el presente trabajo se va a seguir la definición de miedo político que propone el autor citado.

y la libertad de conciencia en el México moderno.¹⁰ El principal objetivo de la presente tesis consiste en analizar el origen y desarrollo de los planteamientos extremistas de Salvador Borrego y Salvador Abascal. En el primer capítulo, se pretende trazar una breve genealogía de los sectores católicos más radicales, así como de sus fuentes ideológicas y sus proyectos políticos, para establecer los antecedentes históricos de los planteamientos extremistas de Borrego y Abascal. De manera general se ofrece un panorama de los principales núcleos del catolicismo intransigente en la primera mitad del siglo XX que habría de servir como plataforma para la ideología de extrema derecha de inspiración católica.

El segundo capítulo está dedicado a estudiar la trayectoria política de Salvador Abascal, y se revisa con especial detenimiento su herencia católica y sinarquista. Como primer paso se revisa la influencia que pudo haber tenido el fascismo europeo en sus ideas políticas, sin que por ello se pretenda zanjar el debate sobre la naturaleza política del sinarquismo. En cuanto al análisis de su discurso se plantea la revisión del significado de la tesis del complot judeomasónico como piedra angular de su argumentación, para dar paso a la exposición de sus concepciones sobre lo que él consideraba la estructura social ideal.

En el tercer y último capítulo se expone de manera similar, las concepciones ideológicas de Salvador Borrego. En primer término se explora el alcance y significado de su apología al nacionalsocialismo y sus posturas negacionistas frente al Holocausto, para luego evidenciar su participación en las campañas anticomunistas como periodista

¹⁰ En el presente estudio se enfatiza los temores a la amenaza comunista, pero estas emociones rebasan esta esfera temática. Una importante contribución a la cartografía de los miedos políticos en México puede encontrarse en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién, (eds.), *Historia de los usos del miedo*, México, Colmex, UIA, 2009.

de la cadena García Valseca. En segundo lugar se analiza su perspectiva sobre la familia, la sexualidad y el Estado, así como sus posibles vínculos ideológicos con las organizaciones de laicos católicos. En términos metodológicos la presente investigación está más centrada en el estudio sistemático del corpus que produjeron Borrego y Abascal en la segunda mitad del siglo XX, que en hacer una historia de las organizaciones de extrema derecha. Se trata más de un estudio centrado en la articulación entre su discurso extremista y la doctrina de la Iglesia católica, como un primer paso para establecer una definición mínima de este fenómeno, en apariencia marginal, pero cuyo desafío a las sociedades democráticas permanece latente.

Derechas y conservadurismos en la historia de México: una breve mirada historiográfica.

Como se ha señalado previamente, Salvador Abascal y Salvador Borrego pueden ser ubicados en la extrema derecha del espectro político. Sin embargo, semejante caracterización no puede ser automática, sobre todo cuando existe un déficit en el estudio de las tradiciones políticas conservadoras y de la derecha en la historiografía mexicana. Cuando se habla de derecha, ultraderecha y conservadurismo en la historia de México, no siempre queda claro quién y porqué es identificado con dichas etiquetas políticas, por lo que su valor metodológico acaba siendo pobre y carente de significado. Además de estas dificultades se debe agregar la connotación negativa que tienen los conservadurismos y las derechas en sus diversas variantes en la tradición política occidental, por lo que no siempre resulta fácil trascender las definiciones rígidas y estereotipadas.

Para citar un ejemplo de la ambigüedad conceptual que se deriva de estas nociones, Jaime del Arenal considera que Salvador Abascal es parte de la tradición historiográfica conservadora, junto con José Fuentes Mares, Carlos Alvear Acevedo y

Jesús Guisa y Acevedo. Estos personajes, afirma, son herederos de los historiadores conservadores del siglo XIX como Lucas Alamán, Niceto de Zamacois, Luis Gonzaga Cuevas, y Francisco de Paula Arrangoiz, quienes a su vez se vieron influenciados por las ideas conservadoras de Edmund Burke y Joseph de Maistre.¹¹ Esta misma caracterización es utilizada por Edgar González Ruiz pues señala que Abascal es un destacado representante del conservadurismo mexicano, por sus planteamientos anacrónicos propios de un mundo perdido y alejado en el tiempo.¹²

En cambio Hugo Vargas, identifica como ideólogos de la extrema derecha a Salvador Abascal y Salvador Borrego junto con Celerino Salmerón, Jesús Guiza y Acevedo y Luis Pazos. A pesar de las diferencias que guardan entre sí, casi todos se distinguen por lucha obsesiva contra el aborto, la condena a la educación pública, la cruzada antiestatista y la promoción de “un capitalismo salvaje.”¹³ Estas descripciones tan encontradas con respecto al perfil ideológico de los personajes en cuestión es una muestra de lo complejo que resulta establecer límites y diferencias entre el conservadurismo y las derechas en la arena política. Cada uno de estos términos tiene su propia trayectoria y carga simbólica, lo que parece conducir a quien busca definiciones exactas y acabadas de estos términos, a un laberinto sin aparente salida. Cuando se define a Salvador Abascal como un conservador a ultranza, o bien como un ultraderechista, no queda claro cuál es su parentesco ideológico con otros personajes que parecen tener las mismas inclinaciones políticas como José Vasconcelos, o bien no se puede precisar si ese mismo conservadurismo guarda algún parentesco con las ideas de un hombre del siglo

¹¹ Jaime del Arenal Fenochio, “La otra historia: La historiografía conservadora,” en Conrado Hernández (Coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, UNAM, Colmich, 2003, p. 63.

¹² Edgar González Ruiz, *Los Abascal, conservadores a ultranza*, México, Grijalbo, 2002, p. 11.

¹³ Hugo Vargas, *Cuando la derecha nos alcance*, México, Pangea, 1997, p. 100.

XIX como Lucas Alamán. Ante esta dificultad, especialistas como Erika Pani, cuestionan la utilidad de dichas etiquetas políticas porque resultan anacrónicas y sin fundamento científico. Desde su perspectiva, resulta infructuoso tratar de encontrar la esencia del conservadurismo, o bien intentar elaborar el árbol genealógico de la derecha en México. Así mismo, buscar reconstruir todas las conexiones entre los distintos proyectos conservadores resulta una empresa que se antoja difícil e incluso inútil, pues no existe un hilo conductor que vincule a Iturbide con el Partido Acción Nacional. Ante este panorama, cualquier intento de clarificación conceptual parece naufragar entre las numerosas definiciones cargadas de prejuicios sobre las “fuerzas oscuras” de la historia patria. Como bien argumenta Pani, el juicio moral sobre estas tradiciones políticas pesa más en su definición, que un interés por hacer una historia de las luchas políticas más compleja y abarcativa.¹⁴

Ahora bien, en un mundo globalizado y tecnocrático, ¿qué sentido tiene hablar de conservadurismos y derechas? ¿Tienen estos conceptos alguna utilidad más allá del plano retórico?¹⁵ A manera de tesis se puede seguir el argumento de Norberto Bobbio, quien afirma que la díada derecha-izquierda es todavía la única manera satisfactoria de hacer

¹⁴ Erika Pani, “Las fuerzas oscuras”: El problema del conservadurismo en la historia de México,” en Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México, tomo I*, México, CONACULTA, FCE, 2009, p. 16. Pani plantea que la visión que se tiene de los conservadores ha sido deformada por la tradición liberal mexicana, lo cual impide una comprensión real, amplia y compleja del problema conservador, sostiene que ya no es posible utilizar estas nociones creadas por la historiografía liberal cuya visión maniquea de la historia prevalece e impide una comprensión de los fenómenos políticos. Así pues sobre la derecha no tenemos más que un estereotipo, pero ¿esta es una razón suficiente para abandonar la categoría?

¹⁵ Después del colapso del bloque socialista se planteó la tesis del fin de la historia y de las ideologías, de igual modo la crisis de los partidos y la falta de representatividad de estos, ha erosionado de forma continua y significativa las distinciones ideológicas entre la izquierda y la derecha, tal como lo plantea Saúl Jerónimo en “De cómo se fueron perdiendo las definiciones políticas o de cómo a la utopía tecnocrática le estorba la política,” en *Representaciones políticas, cuatro análisis historiográficos*, Cuadernos de Debate, núm. 4, México, UAM-A, 2004, p. 69. El autor hace referencia a dos grandes procesos del mundo contemporáneo: el descrédito de la partidocracia y el viraje de los Estados nacionales hacia las economías de mercado, mismos que han contribuido a diluir las diferencias entre las fuerzas políticas.

distinciones en la escena político, y el único sistema de ubicación para los diversos actores y fuerzas en el espacio público. Estas distinciones “indican programas contrapuestos respecto a muchas problemas cuya solución pertenece habitualmente a la acción política, contrastes no solo de ideas, sino también de intereses y de valoraciones sobre la dirección que habría que dar a la sociedad, contrastes que existen en toda sociedad, y que no parecen que vayan a desaparecer.”¹⁶ Sin el eje de referencia izquierda-derecha, no es posible pensar e interpretar los efectos de los programas ideológicos y los significados de la acción política. Si nos remontamos a los orígenes de la díada izquierda-derecha en el contexto de la Revolución francesa, encontramos que la izquierda fue caracterizada como una opción política progresista cuyo objetivo era subvertir las bases de un orden socialmente injusto, mientras que la derecha se estableció como una posición por defecto una vez que asumió como propio todo aquello que la izquierda rechazaba.¹⁷

Sin obviar la carga valorativa que posee la díada derecha-izquierda, es necesario revisar algunas definiciones que permitan una orientación conceptual. En el presente trabajo, no se pretende llevar a cabo una revisión exhaustiva de dichos conceptos, ni mucho menos encontrar definiciones exactas o cerradas de estos. La estrategia más bien apunta a la construcción de referentes mínimos de conservadurismo y de derecha que permitan cierta clarificación y la posibilidad de contraste entre diversos proyectos y actores políticos. Mas que proponer definiciones acabadas, la intención aquí es la de

¹⁶ Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid, Taurus, 1995, p. 52.

¹⁷ Héctor Ghiretti, “La distinción política izquierda-derecha y su difusión en la Europa occidental. Una hipótesis de trabajo para la historia de las ideas políticas.” *Anuario de Filosofía*, Facultad de filosofía, Universidad de Navarra, p. 195 El autor utiliza las nociones de conservadurismo y derecha como sinónimo, además plantea que la díada izquierda-derecha es más utilizada en la cultura política latina que en los países del norte de Europa. Sobre la vigencia de la díada después del derrumbe del comunismo véase del mismo autor “Los muertos que vos matáis, sobre la vigencia de la izquierda como identidad política,” *Cuadernos de pensamiento político*, núm, 2, 1997.

establecer un sistema de coordenadas que permitan la identificación de personajes como Salvador Abascal y Salvador Borrego en el espectro político. En este intento se corre el riesgo de elaborar definiciones incompletas y parciales, pero si se habrá de etiquetar a Borrego y a Abascal como de extrema derecha o como representantes de una tradición conservadora es necesario establecer definiciones mínimas que permiten ubicar sus ideas en la historia de los movimientos políticos del siglo XX mexicano. Dicho de otro modo, no se puede renunciar a una comprensión analítica de sus discursos, pues no basta con describir lo que estos personajes defienden como proyecto social, resulta necesario revisar sus posiciones a la luz de las categorías del pensamiento político. Conceptos como extremaderecha, conservadurismo y derecha, tiene una intrincada historia y no son menos polémicos y controvertidos que el resto del utillaje conceptual de las ciencias sociales.¹⁸ Como tantos otros términos se han visto comprometidos por sus potenciales usos ideológicos, pero resultan todavía indispensables para clasificar la acción política.

Los conservadores o los villanos de la historia patria.

Con respecto al conservadurismo, Norberto Bobbio señala que se caracteriza por sostener “posturas que apuntan al sostenimiento del sistema político existente y de sus modalidades de funcionamiento y se ubica como contrapartida de las fuerzas innovadoras.”¹⁹ Para Anthony Giddens el viejo conservadurismo es una fuerza que encarnó la defensa del *ancien regime*, y de una sociedad jerarquizada dominada por la aristocracia y la institución eclesiástica, en contra de la fuerza de la Revolución francesa. En ese contexto, se trataba de un radicalismo de la restauración que representaba la

¹⁸ Véase por ejemplo la defensa del término totalitarismo que hace Simona Forti en *El Totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008.

¹⁹ Norberto Bobbio, Gian Franco Pasquino, *Diccionario de Política*, Madrid, Siglo XXI, 2000, p. 318.

“jerarquía, la aristocracia, la prioridad de lo colectivo o de estado sobre el individuo, y la importancia excesiva de lo sagrado.”²⁰

De manera un tanto esquemática se podría decir que el conservadurismo fue una posición política propia de la aristocracia europea que reaccionó contra la revolución francesa, ese primer conservadurismo “reaccionario” surge entre 1789 y 1914 y está representado por Samuel Taylor Coleridge, Joseph de Maistre, Louis Vicomte de Bonald, Felicite Robert de Lammenais, Francois Auguste René Chateaubriand, entre otros personajes.²¹ En general, los representantes de esta tendencia calificada también como reaccionaria o contrarrevolucionaria se distinguen por su defensa de una estructura jerárquica de la sociedad y por la defensa de las instituciones del Antiguo Régimen. Esta misma línea de pensamiento será desarrollada por Maurice Barres (1862-1923) y Charles Maurras (1868-1952). Este último estableció la *Action Francaise* con el objetivo de restaurar la monarquía y se distinguió por sus cuestionamientos a la estructura industrial moderna y al sueño democrático de libertad e igualdad para el hombre común.²²

La vertiente anglosajona del conservadurismo es representada por Edmund Burke (1729-1797), quien defiende la tradición constitucional británica frente a la Revolución francesa. Burke era un viejo político liberal que temía una quiebra de las bases

²⁰ Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 34. El autor considera en su tipología otras variantes ideológicas como el neoconservadurismo consolidado después de la posguerra, que acepta la hegemonía del capitalismo y de la democracia liberal, pero sigue defendiendo los símbolos y las prácticas tradicionales. Si bien ya no intentan revertir los efectos del Estado laico y de la sociedad secular, pretenden conservar, a toda costa, ciertas instituciones apartadas de la esfera secular como la familia o las iglesias.

²¹ Andrew Vincent, *Modern Political ideologies*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 57, 67. Para Vincent, estas variantes modernas del conservadurismo, están representada por Irving Kristol, Daniel Bell y Nathan Glazer, cuya perspectiva está centrada en la defensa de instituciones sin planificación como el mercado y en la doctrina moral cristiana. Esta última expresión es un rompecabezas, donde se amalgama un liberalismo tradicional, la teoría liberal austriaca (Ludwing Von Mises y Hayek) con un liberalismo que aboga por un capitalismo salvaje.

²² Noel O’ Sullivan, “Conservatism” en Roger Eatwell y Anthony Wrigth, (eds.), *Contemporary Political Ideologies*, Londres, Continuum, 1999, p. 58.

constitucionales del sistema inglés como replica de lo que había sucedido en la Francia revolucionaria. Su posición lo llevó a condenar el proceso revolucionario francés por considerar que las instituciones políticas inglesas y sus medidas de pesos y contrapesos eran absolutamente superiores a las que había engendrado la Revolución. Más que un pensador contrarrevolucionario, Burke es un defensor de la monarquía británica legitimada por el pueblo y del orden social originado tras la Revolución de 1688.²³ Pero tal y como veremos a continuación estas expresiones no tuvieron una réplica exacta en el contexto mexicano.

La primera imagen que se tiene del conservadurismo mexicano es una herencia liberal, pues luego del triunfo de la república tras la intervención francesa, los miembros del bando derrotado fueron identificados como “los reaccionarios,” los “intervencionistas,” “los monarquistas” y como “traidores a la patria.”²⁴ Estas concepciones han permanecido largamente arraigadas en el imaginario político y se encuentran plasmadas en las primeras interpretaciones académicas del fenómeno conservador. Este planteamiento es el que en mayor medida ha prevalecido en la historiografía política sobre el siglo XIX. No obstante, dicha concepción aparece matizada ya en algunas reflexiones de Edmundo O’Gorman, pues desde su perspectiva la nueva nación tenía frente a sí dos opciones políticas legítimas. O’Gorman plantea que la tradición conservadora o monárquica, constituye una propuesta que surge del pasado colonial y por lo tanto tiene la misma validez que el sistema republicano. Lo que pretende cuestionar es la concepción teleológica de la historia liberal que ve en la república el destino inevitable de la nación mexicana, y señala al bando conservador como un

²³ Demetrio Castro Alfin, *Burke. Circunstancia política y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 200-206.

²⁴ Para el desarrollo de crítica de la historiografía liberal que “sataniza” a los conservadores véase Erika Pani, *El segundo imperio, pasados de usos múltiples*, México, CIDE, FCE, 2004.

experimento extraño y ajeno a la sensibilidad de la patria. Ni el imperio de Iturbide, ni el proyecto conservador eran a su juicio, fantasmas insustanciales, sino corrientes históricas que formaban parte del ser mexicano. Como señala O’Gorman, los dos bandos políticos eran igual de legítimos en sus aspiraciones, y de hecho tal parece que desde su perspectiva el conservadurismo tenía en todo caso más raíces históricas en la etapa colonial que el propia liberalismo.²⁵

O’Gorman desarrolla con más amplitud esta tesis en *México, el trauma de su historia* (1977) donde señala que el conservadurismo representa al sector criollo que apostaba por la continuidad de las instituciones coloniales, mientras que el bando liberal pretendía crear una nueva realidad política inspirándose en el ejemplo de Estados Unidos. Aquí se plantea el dilema de abrazar la modernidad o permanecer sujeto a la tradición, mismo que se manifestó en el choque entre liberales y conservadores a lo largo del siglo XIX. No obstante, cuando O’Gorman somete a una revisión las tesis de ambos bandos llega a la conclusión de que en realidad no hay ninguna contradicción ni razón para el conflicto, pues los dos grupos aparentemente opuestos buscan la prosperidad económica de la modernidad capitalista, “pero sin renunciar al modo de ser tradicional por estimarse éste como la esencia de la nueva nación.”²⁶ Tanto conservadores como liberales persiguen el mismo objetivo: alcanzar el progreso material, pero sin abandonar la esencia de su ser histórico constituido por un pasado diametralmente opuesto a la modernidad anglosajona. Se trata a su juicio de una disyuntiva entre dos posibilidades, la de seguir siendo como ya se era por herencia del pasado colonial, o la de ser, por imitación, como

²⁵ Edmundo O’Gorman, *La supervivencia política novohispana. Monarquía o República*, México, UIA, 1986, pp. 5, 20, 24. El ensayo apareció originalmente en 1967.

²⁶ Edmundo O’Gorman, *México el trauma de su historia. Ducit amor patrie*, México, CONACULTA, 2002, p. 40.

Estados Unidos. No obstante ninguna de las dos era realmente plausible, pues ni una ni otra opción se podía materializar plenamente, no se podía continuar con la tradición colonial, ni se podía imitar al vecino país del norte, esta indefinición del ser nacional ocasionó una larga serie de conflictos y una indeterminación siempre presente en el destino nacional. A pesar de sus planteamientos matizados sobre la pugna entre liberales y conservadores, se puede observar que O’Gorman todavía parte de definiciones conceptuales un tanto esquematizadas pero que bien pueden servir como el primer antecedente de una revisión de la categoría del conservadurismo en la historiografía mexicana.

Uno de los primeros intentos de clasificar todas las expresiones políticas conservadoras en la historia de México desde la perspectiva liberal es desarrollado por Gastón García Cantú quien aglutina una gran cantidad de autores como “reaccionarios” y enemigos de las causas populares.²⁷ Así mismo considera que el pensamiento de la “reacción” o de la derecha inicia con los realistas en el siglo XIX y termina con los sinarquistas y los panistas en el siglo XX. García Cantú lleva a cabo una importante labor de sistematización de textos y documentos representativos del pensamiento “reaccionario” mexicano, pero sin mucha articulación analítica.

En los estudios sobre el conservadurismo mexicano también destacan los estudiosos de la historia de la Iglesia católica como Renée de la Torre y Marta Eugenia García Ugarte, quienes interpretan al conservadurismo como un fenómeno que surge en el siglo XIX se prolonga en el siglo XX. Desde su perspectiva, los conservadores

²⁷ Gastón García Cantú, *El pensamiento de la reacción mexicana (la derecha). Historia documental, cuatro tomos*, México, UNAM, 1997. Se trata de cuatro volúmenes que compendian, textos, manifiestos y documentos fundamentales del universo “reaccionario” mexicano. Para el México contemporáneo destaca el tomo III que incluye documentos relativos a la Iglesia católica, de los grupos empresariales opositores a Cárdenas, de Manuel Gómez Morín, José Vasconcelos y Jesús Guiza y Acevedo.

mexicanos se han inspirado en mayor medida en figuras de la contrarrevolución francesa y española, como Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés. Al mismo tiempo asocian la posición conservadora como un derivado del conflicto entre catolicismo y la modernidad.²⁸ Siguiendo con este mismo argumento, la tradición conservadora es más bien una actitud que se va modificando a lo largo del tiempo, adoptando diversos rostros y lenguajes: en el siglo XIX los conservadores eran centralistas, tradicionalistas e hispanistas; durante el siglo XX fueron sinarquistas, nacionalistas, derechistas, puritanos y en el siglo XXI renacen como neoconservadores, fundamentalistas, neointransigentes, homofóbicos, misóginos y neoliberales.²⁹ Por eso no resulta extraño que algunos autores busquen los antecedentes de la derecha mexicana en el siglo XIX en el contexto de la lucha entre liberales y conservadores.³⁰

Esa perspectiva ha sido desafiada en los últimos quince años, por Erika Pani quien ha propuesto una perspectiva distinta del conservadurismo mexicano del siglo XIX.³¹ En primer término señala que los conservadores y liberales, no eran dos bandos antagónicos ni separados, sino las dos caras de una misma moneda. Los hombres del siglo XIX, afirma Pani, no tenían una perspectiva política homogénea, ni guardaban una misma identidad política, lo que si compartían era el objetivo de construir una nueva nación de acuerdo con los principios de la modernidad ilustrada. Aún con este matiz, la autora reconoce que un sector de la élite mexicana pretendía sostener el papel hegemónico de la

²⁸ René de la Torre y Marta Eugenia García Ugarte, “introducción” en René de la Torre, Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Saíz (comp.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, Publicaciones de la Casa Chata, 2005, p. 16. El texto compendia artículos sobre el conservadurismo clásico del siglo XIX y diversas expresiones contemporáneas muy diferenciadas entre sí, como pueden ser los Legionarios de Cristo y el Movimiento Familiar Cristiano.

²⁹ *Ibidem*, p. 463.

³⁰ Tal como lo hace John W. Sherman, *The Mexican Right. The end of revolutionary reform, 1929-1940*, Wesport, Praeger, 1997.

³¹ Como parte de esta tendencia revisionista también habría que agregar a Elías José Palti, a Jaime del Arenal, y a Brian Connaughton por mencionar a los más destacados.

religión católica en la nueva nación. Este mismo grupo rechazaba los valores liberales como el individualismo, y en su lugar pretendían oponer la libertad colectiva, ordenada y diferenciada, como base de Estado con un sesgo aristócrata.³²

En ese mismo sentido, Humberto Morales Moreno y William Fowler, señalan que debido a la pluralidad de expresiones políticas decimonónicas, la división entre conservadores y liberales ha quedado rebasada. No obstante, sostienen que en el siglo XIX existió un proyecto conservador articulado en torno a la figura de Lucas Alamán. Este sector abogaba por los siguientes principios: establecimiento de un Estado centralista, respaldo al monopolio moral de la Iglesia católica, fomento de una política económica pragmática, preservación de privilegios y de las corporaciones tradicionales y sufragio limitado a las clases cultas.³³

Este somero análisis de los diversos significados del conservadurismo permite señalar que no alude especialmente a un cuerpo de doctrinas coherentes y mucho menos unificadas. Los conservadores del siglo XIX se distinguen de los liberales por algunas cuestiones en torno al modelo político propuesto para el nuevo Estado nacional. La indeterminación permanece sobre todo porque algunos personajes de la política decimonónica pertenecieron a ambos bandos y resulta difícil establecer fronteras claras y

³² Erika Pani, *Para mexicanizar el segundo Imperio. El imaginario político de los conservadores mexicanos*, México, Colmex, Instituto Mora, 2000, pp. 27, 33, 38.

³³ Humberto Morales Moreno y William Fowler, “Génesis y evolución del pensamiento conservador en México durante el siglo XIX,” en Dora Kanoussi, (comp.), *El pensamiento conservador en México*, Puebla, BUAP, Plaza y Valdés, 2000, p. 64. De igual manera Conrado Hernández López señala que el conservadurismo se organiza como fuerza política luego de la guerra de 1847, reconoce que Lucas Alamán, el principal líder conservador recibió la influencia de Edmund Burke, y rechazó cualquier paradigma revolucionario. Ante la grave crisis nacional, Alamán vio en la religión el factor de estabilización y sentido esencial del nacionalismo mexicano, fue partidario de la diferenciación política de los ciudadanos, del constitucionalismo “corporativista”, y de la posesión de bienes raíces de la Iglesia, además apoyaba las regulaciones estatales en materia religiosa, siempre y cuando surgieran de un acuerdo con la Santa Sede en “La reacción a sangre y fuego:” los conservadores en 1855-1867,” en Erika Pani, *Conservadurismo y derecha en la historia de México*, op. cit; p. 272.

definitivas. Si para el siglo XIX resulta difícil encontrar un proyecto conservador coherente y unificado, más complejo resulta encontrar a sus herederos directos en el siglo XX. En todo caso se puede argumentar cierto parentesco ideológico entre Lucas Alamán y personajes como Abascal y Borrego, quienes como se ha señalado recibieron la influencia de teóricos clásicos del conservadurismo contrarrevolucionario como Joseph de Maistre, pero no significa que sean sus verdaderos herederos o bien que reproduzcan las posturas de los antiguos conservadores. Si bien Abascal era admirador de Alamán, la verdadera fuente de su pensamiento político debe buscarse en otra parte.

El horizonte de la democracia mexicana o la “redención” de la derecha partidista.

La derecha en el México contemporáneo ha sido vinculada con el Partido Acción Nacional aunque dicha categoría también es extensiva a otros actores y movimientos sociales. En el discurso político revolucionario, la derecha siempre apareció como una tradición política ilegítima integrada por los empresarios, los “mochos” y todos aquellos que se oponían al progreso de la nación. No obstante, esta percepción comenzó a variar cuando las fuerzas políticas de derecha comenzaron a tomar un mayor protagonismo en la vida pública, luego de las reformas en materia electoral que tuvieron lugar en 1977 durante el sexenio de José López Portillo. En todo caso, había terminado el periodo de la llamada “oposición leal” y comenzaba la insurgencia electoral del panismo.³⁴ Este nuevo panorama, renueva el interés por estudiar a la derecha que en esa coyuntura comienza a tomar nuevos bríos y mayor protagonismo en la escena nacional. La revista *Nexos*, por ejemplo, publica en 1983 un número monográfico dedicado a la derecha donde destacan los textos de Roger Bartra, Soledad Loeza y Hugo Vargas que elaboran un primer mapa de esta fuerza política.

³⁴ Elisa Servín, *La oposición política*, México, CIDE, FCE, 2006, p. 64.

En su artículo, Bartra reconocía al menos cuatro grandes tendencias derechistas: 1) la derecha católica conservadora, 2) la derecha liberal burguesa, 3) la derecha pequeño burguesa profacista y 4) la derecha “revolucionaria” carracancista.³⁵ En su interpretación sostenía que la derecha católica y la derecha burguesa liberal eran corrientes escasamente adaptadas al juego democrático, pero incrustadas en el Partido Acción Nacional. Al mismo tiempo sostenía que el panismo se encontraba dividido por dos grandes tendencias que parecían irreconciliables: la derecha tradicional católica hispanista y el pragmatismo liberal burgués. Para Bartra, la contradictoria relación entre catolicismo conservador y liberalismo burgués era en ese momento el gran desafío que la derecha mexicana debía de enfrentar de cara al proceso democratizador que parecía ponerse en marcha con la crisis del régimen priísta.

Esta lectura escéptica era compartida entonces por la izquierda que veía en la derecha a una fuerza política esencialmente antidemocrática, por su herencia católica antiliberal. En un *post scriptum* agregado por Bartra al mismo ensayo en el 2007, afirma que su diagnóstico había sido errado, puesto que las corrientes críticas de la derecha abandonaron la marginalidad, se volvieron hegemónicas y colocaron a la democracia en el centro de su programa, con ello lograron desplazar al PRI e iniciar la transición democrática. Había sido la derecha y no la izquierda quien había concluido la transición democrática. Las polémicas elecciones presidenciales del 2006 sin duda pesaron demasiado en el ánimo de Bartra, pues argumenta que la izquierda amenazó el frágil equilibrio democrático al no reconocer el triunfo legítimo a su juicio de Acción Nacional. Y fue así como la guerra electoral librada en 2006 reactivó de nueva cuenta las

³⁵ Roger Bartra, “Viaje al centro de la derecha,” en *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*, México, Planeta, 2007, p. 283. Este artículo apareció originalmente en la revista *Nexos*, núm. 64, abril de 1983.

reflexiones sobre el papel de la derecha en la política nacional, pero sobre todo le dio nueva vida a categorías que parecían enterradas y carentes de significado.³⁶

A pesar de estos juicios, la postura de Bartra hacia la derecha es ambivalente pues si bien reconoce su modernización e integración al juego democrático, sigue observando la contradicción interna entre una corriente tradicional antiliberal y una tendencia liberal, moderna y democrática. Desde su perspectiva, para que la derecha panista adquiriera una legitimidad plena en el sistema democrático, debe deshacerse de las herencias católicas intransigentes y antiliberales por ser un lastre del pasado que anida la tentación autoritaria.³⁷ Bartra señala que tanto la derecha como la izquierda mexicana deben modernizarse y aceptar la vía democrática, como la única posibilidad para evitar posibles regresiones al pasado autoritario representado por el viejo régimen priísta.³⁸

Soledad Loaeza también inició el ciclo de reflexiones sobre la derecha partidista a comienzos de los años ochenta. En sus primeros análisis señala que la derecha en México se caracteriza por defender la propiedad privada, la libre empresa y por el mantenimiento de las estructuras verticales de autoridad. De igual manera, señala que la derecha nunca ha alcanzado el grado de coherencia estructural y doctrinaria logrado en otros contextos, pues siempre reacciona a las movilizaciones coyunturales de la izquierda. Así, la derecha

³⁶ *Ibidem*, p. 277.

³⁷ Roger Bartra, “Los lastres de la derecha mexicana,” en Roger Bartra, *Derecha moderna y democracia en México*, México, Herder, 2009, p. 13. Por derecha moderna Bartra se refiere a la que acepta las reglas del sistema democrático.

³⁸ Roger Bartra, *La fractura mexicana. Izquierda y derecha en una transición democrática*, México, Debate, 2009, p. 64. Para acceder y sostener la anhelada normalidad democrática es necesario trascender, según Bartra, los dogmas de una izquierda populista y de una derecha reactiva al liberalismo democrático. No obstante, esos lastres no parecen haber sido obstáculo para arribar a una modernidad económica, pues ni el priísmo ni los gobiernos panistas parecen tener demasiadas dificultades con un sistema estatal orientado al libre mercado. En todo caso lo que se tiene es una modernidad económica disociada de una modernidad política que implica la democratización de la vida pública.

se reduce a una expresión propia de la clase media que lucha contra el populismo revolucionario.³⁹

Igual que en el caso de Bartra, las reflexiones de Soledad Loaeza van de la mano con el avance electoral del panismo, pues en trabajos posteriores destaca la importancia de la derecha partidista en el desmantelamiento de la hegemonía electoral priísta.⁴⁰ Argumenta que la articulación de un frente opositor de derecha se debe en buena medida a la crisis política de 1981 y la nacionalización bancaria en septiembre de 1982. Las protestas de los sectores medios y de los empresarios del norte, entonces fueron canalizadas por Acción Nacional, que hasta ese momento había diluido su potencial político al seguir las reivindicaciones del sector católico del partido. Gracias a esta coyuntura, las clases medias conformaron una cultura de participación ciudadana, lucha cívica y promoción de respeto al voto, durante los años ochenta.⁴¹ En opinión de Loaeza, el triunfo de Acción nacional en las elecciones del 2000 tiene que ser visto como una consecuencia casi natural de la insurgencia de las clases medias y de los empresarios que mediante su participación en el proceso de apertura democrática acabaron por legitimar a la derecha en su vertiente partidaria. Desde esta perspectiva se puede hablar de una franja del electorado que se identifica con las posiciones de una derecha electoral en oposición a la izquierda.⁴²

³⁹ Soledad Loaeza, "Conservar es hacer patria: (la derecha y el conservadurismo mexicano en el siglo XX)." *Nexos*, núm. 64, abril de 1983, p. 2. Por el artículo desfilan diversos actores que pueden ser considerados como parte de la derecha en México: La Iglesia, el vasconcelismo, las clases medias urbanas y el panismo. También reconoce a la extrema derecha secular representada por *los camisas doradas* y a una ultraderecha católica representada por la Unión Nacional Sinarquista.

⁴⁰ Soledad Loaeza, "Derecha y democracia en el cambio político mexicano: 1982-1988" en *Foro Internacional*, Abril-junio- 1990, p. 632.

⁴¹ Soledad Loaeza, "El fin del consenso autoritario y la formación de una derecha secularizada," en Erika Pani, *Conservadurismo y derecha*, op. cit; p. 587.

⁴² Soledad Loaeza, "Acción Nacional en el poder: el triunfo de un electorado de derecha," en Roger Bartra, (comp.), *Gobierno, Derecha moderna y democracia en México*, México, Herder, 2009, p. 75. Loaeza

Luego de revisar algunas concepciones sobre la derecha partidista se puede apreciar que es un fenómeno que pasó de ser marginal hasta convertirse en uno de los ejes de la reflexión sobre la transición mexicana la democracia. Las batallas electorales en el 2006, volvieron a reavivar las retóricas partidistas y el espectro político nacional se volvió a polarizar entre la izquierda y la derecha. Pero al margen de estos debates y caracterizaciones que se han explorado brevemente, queda claro que esta tradición política de derecha tampoco constituye el referente adecuado para comprender la génesis del pensamiento católico-extremista en México. Si bien pudiera haber puntos de convergencia entre la corriente panista ligada al catolicismo, y personajes como Abascal y Borrego, existe un tema que los aleja de manera definitiva: la democracia. De hecho el mismo Salvador Abascal durante su etapa como dirigente de la Unión Nacional Sinarquista se mostró reacio a colaborar con el panismo recién constituido como partido opositor. La clave del disenso entre ambas tendencias era el camino elegido para luchar contra la Revolución mexicana, mientras que el panismo se abocaría a dar la batalla por la vía electoral, Abascal representaba las pulsiones autoritarias del catolicismo intransigente, y esa postura compartida en lo esencial por Salvador Borrego, los termina por ubicar en la extrema derecha de la geometría política.

plantea que en el año 2000, un porcentaje del electorado optó por un voto estratégico para lograr la derrota del PRI, seis años después se consolida el “voto partidista,” lo cual quedó ejemplificado en la coyuntura de julio de 2006 cuando las preferencias ideológicas guiaron el comportamiento electoral. Después de estas confrontaciones electorales, surge un electorado claramente diferenciado y orientado por ideologías de derecha y de izquierda, cuyo origen debe situarse en una transformación estructural del sistema político mexicano que pasa de un autoritarismo a una pluripartidismo competitivo “en el que los partidos políticos tienen que diferenciarse entre sí para ganar votos.” De igual manera destaca el trabajo de Loaeza sobre el Partido Acción Nacional en el que clarifica de manera notable la génesis y la orientación programática de este instituto político en *El partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*, México, FCE, 1999.

La ultraderecha en México.

El fenómeno de la extrema derecha también presenta variantes históricas, aunque es posible que sus significados sean más acotados y menos ambiguos que derecha, izquierda y conservadurismo por lo focalizado de esta expresión política. La mayor parte de los movimientos de extrema derecha surgieron antes de la Segunda Guerra Mundial; en este conjunto destaca la Acción Francesa de Charles Maurras, el falangismo español, La Legión de San Miguel Arcángel y el rexismo belga por mencionar algunos ejemplos. La mayoría de estas expresiones políticas tuvieron algún vínculo con el fascismo o bien se vieron favorecidas por su ascenso.

En las últimas décadas se habla del surgimiento de una nueva extrema derecha que ha repuntado electoralmente en el contexto europeo. Entre los movimientos más visibles se encuentra el Frente Nacional Francés, el Bloque Flamenco en Bélgica, el Movimiento Social en Italia y el Partido de la Libertad en Austria. Estos grupos no rechazan la participación electoral, pero son activos promotores de un nacionalismo xenofóbico por lo que se oponen a cualquier proyecto de cosmopolitismo y la constitución de una entidad supranacional europea. En su mayor parte, rechazan cualquier forma de inmigración, por ser una amenaza para “la seguridad nacional” y las fuentes de trabajo; su principal fuente de electores se nutre del voto conservador de protesta, de las crisis económicas y del descrédito de los políticos convencionales.⁴³

En el caso mexicano, el fenómeno del extremismo de derecha ha sido abordado mayormente por los periodistas, no sin cierta dosis de sensacionalismo. Manuel Buendía fue el pionero en la investigación de organizaciones de extrema derecha católica como

⁴³ Pascal Delwit, Jean-Michel De Waele y Andrea Rea, *Comprendre L' Extreme Droite*, Bruselas, Editions Complexe, 1998, pp. 21, 23.

los Tecos, Las Falanges Tradicionalistas y el Movimiento de Renovadora Orientación (MURO).⁴⁴ Estos grupos aparecen en el sector universitario como reacción a la educación socialista durante el sexenio cardenista, y en general estaban integrados por jóvenes católicos seducidos por el ascenso del fascismo europeo. Por su parte Álvaro Delgado documenta el surgimiento y desarrollo de El Yunque, una organización católica surgida en 1939 cuyo mayor logro fue el haberse infiltrado en el PAN durante el sexenio de Vicente Fox.⁴⁵ Mientras que Salvador Frausto y Temoris Greco han estudiado el perfil del controvertido líder de PRO-VIDA, Jorge Serrano Limón y sus concepciones sobre la vida, la familia y el aborto.⁴⁶ Así mismo destaca el trabajo de Juan Alberto Cedillo quien “confirma” la versión difundida durante el cardenismo sobre sus presuntos vínculos con la Alemania nazi.⁴⁷

Desde la óptica de los periodistas, los movimientos de la ultraderecha mexicana se distinguen por su antisemitismo, su origen católico, y su fascinación por la violencia. La extrema derecha mexicana queda así configurada como una fuerza oculta que actúa tras bambalinas al acecho del poder. Sin bien se trata de investigaciones que no proponen una tipología conceptual acabada, ofrecen datos valiosos sobre las mencionadas organizaciones, al mismo tiempo reconstruyen sus conexiones con otros sectores políticos, así como sus disputas internas. También resulta innegable que estos trabajos, han tenido una amplia resonancia y han logrado centrar la mirada de los académicos en estos grupos políticos. La obra de Álvaro Delgado, periodista de la revista *Proceso*, es un

⁴⁴ Manuel Buendía, *La ultraderecha en México*, México, Rayuela editores, 1996.

⁴⁵ Álvaro Delgado, *El yunque. La ultraderecha en el poder*, México, Debolsillo, 2006; y *El Ejército de Dios. Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*, México, Plaza y Janés, 2004.

⁴⁶ Salvador Frausto y Témoris Greco, *El vocero de Dios. Jorge Serrano Limón y la cruzada para dominar tu sexo, tu vida y tu país*, México, Grijalbo, 2008.

⁴⁷ Juan Alberto Cedillo, *Los nazis en México*, México, Debate, 2007, p. 77.

buen ejemplo de este fenómeno público pues gracias a sus investigaciones sobre El Yunque es que este movimiento ha sido reconocido en la escena nacional.⁴⁸

En el campo académico Ricardo Pérez Montfort ha estudiado a los grupos opositores al cardenismo como el Comité Pro-raza y la Confederación de la Clase Media.⁴⁹ Estos movimientos eran apoyados por el sector empresarial descontento con las medidas populistas del gobierno cardenista, y se caracterizaron por su retórica violenta, nacionalista y anticomunista. Por su parte Alicia Gojman ha estudiado a los “camisas doradas” de la Acción Mexicanista Revolucionaria (1933) que de igual manera se oponían a las políticas cardenistas y buscaban imitar el estilo de las organizaciones fascistas europeas.⁵⁰ Los grupos mencionados tuvieron una existencia efímera y coyuntural, pues una vez que terminó el periodo cardenista desaparecieron de la esfera pública, por sus objetivos y planteamientos doctrinales pueden considerarse como la vertiente secular de la extrema derecha en México, ya que no mantuvieron nexos con los sectores católicos.

En lo que respecta a la vertiente católica de la extrema derecha resalta el estudio de Nora Pérez-Rayón y Alejandro Carrillo quienes identifican a Salvador Abascal, a Celerino Salmerón, a Jesús Guisa y Acevedo y a Salvador Borrego respectivamente,

⁴⁸ Fernando M. González es particularmente crítico de los planteamientos de Álvaro Delgado, pues considera que el supuesto control que ejercen los yunquistas sobre el Comité Ejecutivo del PAN, es muy relativo. González reconoce la existencia de El Yunque, pero igual que en caso de los Tecos, afirma que su presencia pública era de sobra conocida. De tal manera que Delgado “descubrió” al Yunque en su etapa final, cuando sus militantes se integraron al PAN como opción política de sobrevivencia. Si bien, la tesis del periodista de *Proceso* puede ser fallida, hay que tomar en cuenta la historicidad del texto, pues apareció tres años después del triunfo de Acción Nacional en las elecciones presidenciales del año 2000, y parece recordar en términos simbólicos la tradición autoritaria latente en un sector en este instituto político, en “Sociedades reservadas católicas y democracia,” en Roger Bartra, (comp.), *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*, op. cit; p. 158.

⁴⁹ Ricardo Pérez Montfort, *Por la Patria y por la Raza. La derecha secular en el sexenio de Cárdenas*, México, UNAM, 1998.

⁵⁰ Alicia Gojman de Backal, *Camisas, escudos y desfiles militares, Los dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, México, UNAM, FCE, 2000.

como parte de esta cultura política. Los autores ofrecen un estudio pormenorizado de los elementos discursivos que componen la visión ultraderechista con respecto a la historia, la sociedad, la familia y el Estado. Desde su punto de vista, la extrema derecha católica se distingue por ser una minoría que cree detentar el monopolio de la verdad política, lo que la lleva a oponerse a toda forma de pluralismo, se trata de una fuerza hostil por naturaleza a la diversidad de intereses y de grupos, su rasgo fundamental es su oposición a toda diferencia y disensión, postulando así la clausura del mercado de ideas.⁵¹ Por su parte Mónica Uribe plantea que el origen de esta expresión política debe buscarse en la militancia católica de la primera mitad del siglo XX, y elabora un mapa muy bien logrado de las variantes de la extrema derecha, en el que aparecen grupos como la Unión de Católicos Mexicanos, La legiones, La Base, La Unión Nacional sinarquista, Los Tecos, Los Conejos, El Yunque, Movimiento de Renovadora Orientación (MURO), Frente Universitario Anticomunista (FUA), Antorcha, FLAMA y las Falanges Tradicionalistas Mejicanas.⁵²

Ambos estudios son particularmente significativos porque permiten trazar una genealogía de la extrema derecha que emerge como una tradición política con sus propias raíces, doctrinas y objetivos distintivos, separada del resto de las variantes del conservadurismo y de las derechas en el México contemporáneo. El surgimiento de esta expresión política no puede entenderse sin la referencia a los conflictos entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, pues la extrema derecha está compuesta por un sector de

⁵¹ Nora Pérez-Rayón y Alejandro Carrillo, “De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento católico,” en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos, El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996, p. 112. La definición que los autores ofrecen de extrema derecha está basada en la propuesta de Seymour Martin Lipset y Earl Raab, *La política de la sinrazón. El extremismo de derecha en los Estados Unidos, 1790- 1977*, op.cit; p. 27.

⁵² Mónica Uribe, “La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno,” *El cotidiano*, núm, 149, mayo-junio de 2008, p. 43.

la militancia católica organizada para luchar contra la Revolución mexicana. Para seguir con este deslinde conceptual, investigadores como Roberto Blancarte sostiene que en México la “derecha católica” no es otra cosa que la oposición de la Iglesia al Estado laico sustentado en las doctrinas liberales, por considerarlos una “amenaza” para el orden social basado en los valores cristianos. La resistencia de las filas católicas a la modernidad política se nutre en particular de la Doctrina Social de la Iglesia, pero también abreva del pensamiento contrarrevolucionario clásico representando por Chateaubriand, Joseph De Maistre, Luis de Bonald y Felicite de Lamennais, todos ellos defensores de la monarquía y de la función social de Iglesia en el Antiguo Régimen.⁵³

Jean Meyer también reconoce que existe un radicalismo conservador o de derecha que proviene del catolicismo intransigente. Desde su punto de vista, esta corriente política niega la autonomía de las actividades humanas con respecto a la religión y toda posibilidad de secularización del campo social, de igual manera rechaza el liberalismo en todas sus expresiones.⁵⁴ Aunque matiza su posición pues señala que la Iglesia católica trasciende cualquier etiqueta política, ya que siempre “hay católicos de derecha, de izquierda y centristas, la Iglesia se encuentra en otra parte, en ningún punto de la línea que va de la izquierda a la derecha, o se pasa sobre esa línea, yendo y viniendo en ambos sentidos.”⁵⁵ Meyer sostiene que si existe una derecha católica, debe buscarse en el sector intransigente, en las filas cristeras y en los grupos que rechazaron los acuerdos de 1929 entre la Iglesia y el Estado.

⁵³ Roberto Blancarte, “La derecha católica,” *Nexos*, núm. 355, Julio de 2007, p. 38; y “Las fuentes del conservadurismo mexicano,” en René de la Torre y Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Saíz (comp.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, op. cit; p. 40.

⁵⁴ Jean Meyer, *Cincuenta años de radicalismo: La iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1986, p. 12.

⁵⁵ Jean Meyer, “La Iglesia católica en México,” en Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México, tomo II*, op. cit; p. 600.

El mismo Jean Meyer ha revisado el proceso de radicalización de los católicos mexicanos en su clásica obra sobre la revuelta cristera. En esta trilogía analiza con detalle, el conflicto entre la Iglesia católica y el Estado revolucionario, así como las razones que impulsaron a un sector de los católicos mexicanos a empuñar las armas. De igual manera destacan sus trabajos sobre el sinarquismo y sobre la figura política de Salvador Abascal. Sobre este último, señala que puede ser considerado como un líder católico y nacionalista que buscaba la implantación de un modelo social cercano a la democracia cristiana.⁵⁶ Meyer no etiqueta al sinarquismo como un movimiento de extrema derecha, más bien lo considera como una expresión nacionalista y católica que se rebela contra las bases liberales del Estado mexicano, en ese sentido considera que el proyecto sinarquista constituye el último intento de los católicos mexicanos por mantener un proyecto apegado a la democracia cristiana.

La historia del radicalismo católico también ha sido abordada por Fernando M. González, en *Matar y Morir por Cristo Rey* donde explora el universo político e ideológico de los movimientos clandestinos que participaron en la guerra cristera. En su análisis delinea el perfil de grupos católicos que tuvieron una destacada participación en la rebelión cristera, como La Asociación Católica de la Juventud Mexicana (1913), La Liga Nacional para la Defensa de los Derechos Religiosos (1925), la Unión de Católicos Mexicanos (1919), y las Brigadas Santa Juana de Arco (1927).⁵⁷ En su texto analiza la formación de una ideología combativa y militante de los sectores católicos que ven en la opción armada, el único camino para derrotar a la Revolución “atea.” Se trata de una cultura de catacumbas y sociedades secretas que rechaza el modelo de sociedad secular y

⁵⁶ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*, México, Tusquets, 2003, p. 56.

⁵⁷ Fernando M. González, *Matar y morir por Cristo Rey*, México, UNAM/ Plaza y Valdés, 2001.

donde se multiplican los llamados a una guerra santa, a dar muerte al tirano revolucionario y a frenar la conjura judeomasónica que opera contra la fe cristiana. Esta corriente del catolicismo mexicano es la que finalmente sirve como matriz cultural de ideólogos como Salvador Abascal y Salvador Borrego. Este es el fermento político en donde podemos encontrar la génesis del extremismo de derecha alimentado por la intransigencia y el radicalismo católico de la primera mitad del siglo XX.

Capítulo I. El conflicto entre la Iglesia y el Estado: Origen y desarrollo de la cultura política de extrema derecha.

Las posiciones políticas de Abascal y Borrego no pueden comprenderse sin hacer referencia a los procesos de secularización iniciados con las reformas borbónicas en las últimas décadas de siglo XVIII. El Estado borbónico dejó atrás la política tradicional de cooperación e interdependencia con la Iglesia católica, e intentó eliminar una serie de privilegios propios del clero como el fuero eclesiástico.⁵⁸ Esta es la génesis de los posteriores conflictos entre el poder civil y el poder temporal en el México independiente, pues en los Estados modernos el estatuto de las confesiones religiosas fue sometido a revisión. Los monarcas borbones influenciados por las doctrinas absolutistas pretendieron limitar la posición demasiado ventajosa que tenía la Iglesia frente al poder del Estado.⁵⁹ En esa coyuntura, la situación de la Iglesia en el contexto internacional era sumamente delicada, pues mientras el papa Pío VII, sufría el destierro y las presiones del emperador Bonaparte, las tropas francesas invadieron España en 1808 y despojaron a Fernando VII del trono.⁶⁰ Este acontecimiento derivó en la convocatoria de las Cortes de cuyos trabajos surgió una constitución de corte liberal promulgada en Cádiz, en 1812. De tal manera que

⁵⁸ Nancy Farris, *La corona y el clero en el México colonial. 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1982, p. 17.

⁵⁹ Jean Meyer, *La cristiada, el conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929, tomo segundo*, México, Siglo XXI, 1994, p. 17. Según Jean Meyer, las medidas regias afectaron de manera directa al bajo clero americano de origen criollo, pues su prestigio social se vio minado al quedar subordinados a las autoridades civiles. Por eso cuando inició la lucha independentista, los sacerdotes se integraron a la insurgencia al ver amenazados sus privilegios. El mismo rechazo al reformismo borbónico fue sostenido por el alto clero, pero tal parece, que dicha posición no lo llevó a romper de forma inmediata con la monarquía española.

⁶⁰ Esta problemática surge a partir del derrumbe del Antiguo Régimen, cuando la Iglesia sufrió los embates de la Revolución francesa y la ocupación de los Estados pontificios. El papa Pío VI se vio forzado a reconocer la existencia de la nueva república francesa y a firmar la paz de Tolentino en 1797 que posteriormente se vio interrumpida por lo que el mencionado pontífice murió en el destierro. Los siguientes pontífices, de Pío VII a León XIII se enfrentaron a los cambios políticos y sociales propios del mundo moderno y a la independencia de las antiguas colonias españolas, por lo que debieron de renegociar su estatuto en estas nuevas sociedades. Un panorama muy completo de estos acontecimientos puede verse en Marta Eugenia García Ugarte, "Tradición y modernidad (1810-1840)," en Reneé de la Torre y Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Saíz (comp.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, op.cit., p. 38.

puede verse estas disposiciones constitucionales como una radicalización de las políticas borbónicas, por lo menos en el aspecto referido a la subordinación de la Iglesia al poder del Estado. Tras el regreso de Fernando VII se abolió la Constitución de Cádiz y en alguna medida apoyó a Pío VII recién librado del asedio bonapartista.

La situación para la Iglesia en América se volvió a complicar cuando los liberales españoles volvieron retomar el poder en 1820 y aplicaron una política radical con respecto a los bienes de la Iglesia: se ordenó la venta de la mitad de sus bienes, se suprimieron las órdenes monásticas y hospitalarias, se redujo el diezmo a la mitad y se abolió la inmunidad del clero en el campo criminal. En el contexto mexicano, los miembros del alto clero y de las corporaciones decidieron apostar por la independencia, pues sentían amenazados su poder y privilegios ante los cambios políticos en la península. Esta coyuntura política fue aprovechada por la Iglesia católica para liberarse del control del Estado, pero quedó sin definirse de manera apropiada su estatuto jurídico en la nueva nación.⁶¹

En los primeros años de vida independiente la Iglesia pareció acomodarse al proyecto imperial de Agustín de Iturbide, ya que garantizaba el mantenimiento del fuero eclesiástico, la organización corporativa de la sociedad y su hegemonía como religión de Estado. Tal parece que tenía más afinidad con las facciones centralistas y promonarquistas, porque los primeros choques comenzaron con los gobiernos de inclinación liberal. En 1833, el vicepresidente Valentín Gómez Farías intentó poner en marcha un programa liberal que prohibía a la Iglesia adquirir bienes raíces y celebrar contratos civiles como el matrimonio, además eliminaba la obligación civil de pagar

⁶¹ *Ibidem*, p. 45.

diezmo y suprimía las órdenes monásticas.⁶² La mayor parte de estas medidas, con excepción de las económicas, no alcanzaron a ponerse en práctica, y luego fueron revertidas por los sucesivos gobiernos conservadores.

La Iglesia rechazaba de manera tajante los planteamientos de los políticos liberales como José María Luis Mora quien retomó algunos aspectos del reformismo borbónico español, para cuestionar los privilegios del fuero eclesiástico.⁶³ El proyecto liberal buscaba el desmantelamiento de la sociedad corporativa colonial, por ser un obstáculo para la modernización capitalista. La consecuencia más trascendente de la Reforma liberal, es que la Iglesia dejó de ocupar su lugar como fuente de legitimidad política y rectora de la vida social propia del Antiguo régimen, al mismo tiempo “los privilegios del clero fueron abolidos y la institución eclesial fue despojada de gran parte de sus bienes. Así mismo, el catolicismo pasó de religión de Estado a convicción privada, y el espacio de acción eclesial, que se había confundido con la totalidad de la vida social, fue acotado al espacio privado y a la esfera espiritual.”⁶⁴

Después de la promulgación de las Leyes de Reforma, el enemigo de la Iglesia y de los católicos mexicanos será el liberalismo y toda expresión de cultura secular que contribuya a la pérdida de la centralidad religiosa en el mundo moderno. La reforma liberal sienta las bases del Estado laico, que supone la autonomía de lo político frente a lo religioso, independientemente de las diversas formas de relación entre el Estado y las Iglesias o de las convicciones religiosas institucionales.⁶⁵ Lo laico, supone antes que nada la transición de un régimen con una autoridad basada en el poder sagrado, hacia otro cuya

⁶² *Ibidem*, p. 54.

⁶³ Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1995, p. 128.

⁶⁴ Laura O' Dogherty, “La Iglesia católica frente al liberalismo,” en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, tomo I, op. cit; p. 363.

⁶⁵ Roberto Blancarte, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra, 2008, p. 7.

autoridad ya no proviene de la esfera religiosa, sino que se sostiene esencialmente, en la teoría de la soberanía popular. No obstante, el Estado laico tomó un carácter anticlerical en México, así como en la mayor parte de los países latinos, pues terminó librando una lucha abierta contra la Iglesia católica, de tal manera que ser laico se transformó en sinónimo de anticlerical y jacobino.⁶⁶

Para frenar las medidas impuestas por el Estado laico, la Iglesia decidió aliarse con el Partido conservador (1849) de Lucas Alamán porque este defendía hasta cierto punto, su papel tradicional en la sociedad. Lo cual no quiere decir que la Iglesia católica compartiera por completo los planteamientos y proyectos conservadores, pues a lo largo del siglo XIX buscó aliarse con los gobiernos y los proyectos políticos que garantizaban su hegemonía eclesial aun y cuando no compartiera plenamente sus convicciones ideológicas.⁶⁷ La convergencia entre la Iglesia y el Partido Conservador, estaba en la idea de preservar la catolicidad del pueblo, “tanto para asegurar el orden público y reprimir la inmoralidad, como para proteger al país del exterior, en particular de los Estados Unidos, de identidad protestante.”⁶⁸ En ese sentido el conservadurismo pretendía establecer un Estado que protegiera a la Iglesia, a cambio de ser legitimado por la religión católica.

A pesar de esta confluencia de intereses, la Iglesia y los conservadores no se pusieron de acuerdo en lo referente al modelo de relaciones entre las dos entidades políticas. Los conservadores pretendían que la Iglesia se subordinase al poder del Estado, lo cual significaba regresar al modelo de patronato vigente durante la colonia. La Santa Sede rechazó este modelo, porque pretendía la independencia completa del poder temporal. Sus relaciones siguieron tensas con el poder temporal ya durante la etapa del

⁶⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁶⁷ Marta Eugenia García Ugarte, *op.cit*; p. 67.

⁶⁸ Laura O'Dogerty, *op. cit*; p. 370.

segundo imperio, pues Maximiliano siguió los mismos principios liberales contenidos en la Reforma. Pero la delicada situación del príncipe austriaco le obligó a ceder en buena medida a las pretensiones de la Iglesia y aceptó un proyecto de concordato que reconocía al catolicismo como religión única de Estado, la enseñanza católica bajo la dirección de los religiosos, su derecho a la propiedad, además de la independencia financiera.⁶⁹ Este arreglo que parecía el ideal para la Iglesia, se vio truncado luego del triunfo de la república liberal.

El catolicismo social.

La historia del Segundo Imperio y del Partido Conservador terminó con el fusilamiento de Maximiliano el mes de junio de 1867, y de paso acabó con las pretensiones eclesiásticas. En ese momento, la Iglesia católica se encontraba en una situación precaria en términos económicos y su presencia social era muy reducida. La mayoría de los miembros del partido conservador tuvieron que exiliarse o retirarse de la vida pública, hasta que el gobierno de Juárez suavizó las medidas en su contra. Para entonces, algunos prelados católicos Clemente de Jesús Murguía y Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, ya se apoyaban en teóricos franceses y españoles contrarrevolucionarios como Maistre, Bonald, Balmes y Donoso Cortés para descalificar el orden liberal.⁷⁰

Fue hasta el porfiriato cuando la Iglesia católica aprovechó para volver a fortalecer sus posiciones inspirada en el *Syllabus (1864)* de Pío IX. En este documento quedan resumidos todos los “errores” propios de la ideología moderna, como la negación de la acción de Dios sobre los hombres y la supremacía de la razón por encima de la

⁶⁹ *Ibidem*, p. 378.

⁷⁰ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, UNAM, 1981, p. 87.

voluntad divina.⁷¹ Así mismo cuestiona los postulados de las ciencias modernas y de todas las corrientes de la filosofía moderna, considera un error el predominio de la jurisdicción civil y del Estado por encima la Iglesia, también condena la intervención del poder temporal en los asuntos de eclesiásticos y el control de la autoridad civil sobre la educación pública en un país cristiano. El documento papal defiende las instituciones sociales católicas como el matrimonio que no pueden ser reguladas por las leyes civiles, y por último, condena al liberalismo. El *Syllabus* es la fuente de inspiración de la corriente integral e intransigente de la Iglesia romana que florece a fines del siglo XIX y que termina por convertirse en hegemónica; este catolicismo beligerante es integral por definición, pues defiende la pertinencia de lo espiritual en todas las dimensiones de la vida social e intransigente porque no acepta la separación entre el orden cristiano y la vida material. Por lo tanto rechaza la dualidad moderna del ciudadano y el creyente, pues un cristiano no puede despojarse en ninguna esfera de la sociedad, de su condición espiritual. Esta tendencia ha dominado el episcopado mexicano desde principios del siglo XX y ha dirigido la política de la Iglesia en México; incluso después de Concilio Vaticano II, sigue siendo la posición dominante en el seno de la Iglesia católica.⁷²

Después de que Pío IX condenara las ideologías modernas, León XIII estableció un programa de acción cristiana con el propósito de recuperar terreno en un mundo que se declaraba secular. Ante una sociedad liberal industrializada, la Iglesia buscaba construir un proyecto alternativo tomando como punto de partida el corporativismo social. El núcleo de la propuesta católica era el pensamiento social de Santo Tomás, en oposición al liberalismo triunfante y al socialismo en ascenso. Este proyecto, fue

⁷¹ Pío IX, “*Encíclica Syllabus Errorum* (1864),” en Gastón García, *El pensamiento de la reacción*, op. cit; p. 359.

⁷² Roberto Blancarte, *La historia de la Iglesia en México*, México, FCE, 1992, p. 29.

bautizado como democracia cristiana y en términos generales planteaba las directrices que los católicos debían de seguir en el terreno social. La democracia cristiana o catolicismo social como comúnmente se le llamaba, impulsó la participación de los católicos en la vida pública, misma que fue guiada por el papa León XIII a través de varios documentos: *Aeterni Patris* (1879) sobre el tomismo, *Immortale Dei* (1884) sobre el Estado cristiano, y *Rerum Novarum* (1891) que sintetizó el proyecto social católico.⁷³ En esta última encíclica se condena la explotación de los obreros en el sistema capitalista y señala la importancia de la participación social de los católicos en la cuestión social. En el contexto mexicano, los católicos militantes siguieron estos lineamientos al organizar entre 1900 y 1914 congresos católicos agrícolas, semanas sociales, publicaciones católicas, agrupaciones laborales, cajas de ahorro, asociaciones mutualistas como principales formas de participación política. En ese mismo periodo se organizaron los Operarios Guadalupanos, la Prensa Católica Nacional, la Unión Católica Obrera, el Círculo Católico Nacional, el Partido Católico Nacional y la Acción Católica de la Juventud Mexicana.⁷⁴

La expectativa de cambio político abierta por el propio Díaz después de su entrevista con James Creelman, fue un aliciente para la fundación del Partido Católico Nacional (1911), que tenía como principal objetivo promover cambios en la legislación liberal. El Partido Católico fue la única expresión partidista católica del periodo promovida por los sectores católicos más liberales, como alternativa demócrata cristiana, al liberalismo y al comunismo; sus militantes aceptaron tácitamente las instituciones políticas republicanas, aunque exhortaban al pueblo católico a ejercer sus derechos

⁷³ Manuel Ceballos Ramírez, *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, México, IMDOSOC, 1987, p. 10.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 19.

políticos, al mismo tiempo que exigían la derogación de las Leyes de Reforma, reivindicaba el derecho del clero a poseer bienes raíces, y pugnaba por el reconocimiento legal de las escuelas católicas.⁷⁵

Los intentos por sentar las bases de una democracia cristiana naufragaron en la tempestad revolucionaria; cuando un sector del Partido Católico Nacional se vinculó con el gobierno de Victoriano Huerta, terminó por sellar su suerte. En esa coyuntura, un sector de los católicos veía en Huerta a un pacificador y a un restaurador social, después de que el gobierno de Madero había sido incapaz de apaciguar los conflictos entre las distintas facciones revolucionarias. Este acontecimiento- aún y cuando entre los sectores católicos y Huerta hubo desencuentros- bastó para que los jefes constitucionalistas acusaran de traición a la militancia católica y a la propia Iglesia; este acontecimiento habría de marcar el rumbo de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en las décadas siguientes.

Una vez que los constitucionalistas se escindieron a finales de 1914, la facción que siguió a Carranza se mostró más anticlerical, tanto en sus acciones militares como en sus proyectos legislativos, así la Constitución de 1917 limitó la acción social de la Iglesia católica. El motivo de fondo, al margen de los sentimientos jacobinos de algunos constituyentes, era que el Estado posrevolucionario percibía a la Iglesia católica como una fuerza capaz de disputarle el control de las masas.⁷⁶ Por esta razón la facción constituyente radical, buscaba suprimir la personalidad jurídica de la Iglesia y los

⁷⁵ O'Dogherty, *op. cit.*; p. 388.

⁷⁶ Esta tesis fue planteada por Arnaldo Córdova en *La Ideología de la Revolución mexicana*, México, Era, 1995.

derechos ciudadanos de los sacerdotes.⁷⁷ La nueva constitución impedía la participación del clero en la educación a través del artículo tercero, el artículo 5to prohibía el establecimiento de órdenes monásticas, el 24 prohibía la manifestación religiosa fuera de los templos, el 27 impedía a las iglesias la adquisición, posesión y administración de bienes raíces y el 130 no reconocía la personalidad jurídica de las agrupaciones denominadas iglesias y por último prohibía las actividades políticas de los ministros de culto.⁷⁸

Debido a las luchas entre las facciones revolucionarias, la legislación constitucional en materia religiosa no se aplicó al pie de la letra, pero hacia 1925, el panorama comenzó a cambiar con la llegada al poder de Plutarco Elías Calles quien resolvió hacer cumplir los preceptos constitucionales a raja tabla para evitar que la Iglesia siguiera avanzando en un terreno que los revolucionarios consideraban suyo. El conflicto estalló cuando el arzobispo Mora y del Río declaró en la prensa que la Iglesia combatiría los artículos 3, 5, 27 y 130. En respuesta, el gobierno expulsó a los sacerdotes extranjeros y ordenó el cierre de las escuelas confesionales. La Iglesia, por su parte declaró la suspensión de cultos, como medida de presión, mientras que muchos de sus fieles decidieron armarse para defender lo que ellos consideraban la libertad religiosa. Para tales efectos fundaron la Liga Nacional para la Defensa de los Derechos Religiosos en febrero de 1925.⁷⁹

⁷⁷ Renée de la Torre, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, FCE, CIESAS, 2006, p. 46.

⁷⁸ Roberto Blancarte, "Modernidad, secularización y religión," en José Joaquín Blanco y José Woldenberg, (comp.), *México a fines de siglo, tomo II*, México, CONACULTA, FCE, 1995, p. 155.

⁷⁹ Los pormenores del conflicto entre la Iglesia y el Estado callista pueden verse en Jean Meyer, *La cristiada, el conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, op. cit; p. 143, y *Historia de la Revolución mexicana, 1924-1928*, tomo 11, México, Colmex, 1981, p. 210.

La radicalización de la militancia católica.

El propósito aquí no es narrar a detalle los pormenores de la revuelta cristera sino rastrear el origen de una cultura radical católica que tuvo como telón de fondo el conflicto entre el Estado liberal y la Iglesia católica. Las primeras pistas señalan hacia el catolicismo social que alentó formas de participación política de carácter democrático entre los fieles, pero que de manera paralela fue gestando una cultura radical que denunciaba la existencia de un supuesto complot masónico contra la Iglesia y que justificaba la lucha armada para defender a Cristo Rey. Sin embargo, no queda claro quién difundió este estilo “paranoico” de ver el mundo y de hacer política entre las filas católicas, pero algunos indicios apuntan en dirección de la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) fundada en 1913 por el jesuita de origen belga Bernard Bergöend.⁸⁰ El trabajo de este jesuita fue clave para formar a los principales dirigentes cristeros; junto con uno de sus discípulos Miguel Palomar y Vizcarra fundó La Liga Nacional para la Defensa de los Derechos Religiosos en 1926. Según Francis Dooley, la meta de Bergöend cuando establece la ACJM era formar una asociación de laicos para contrarrestar el clima anticlerical de la Revolución mexicana, siguiendo el modelo y la doctrina de la Acción Francesa de Charles Maurras.⁸¹

Según Dooley esta orientación ideológica era extensiva a las agrupaciones laicas católicas fundadas hacia 1920; en las publicaciones de la ACJM se había cultivado una

⁸⁰ Fernando M. González, “Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México, en el siglo XX,” en Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso, (coords.), *Sociedad civil y diversidad, tomo III*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, Cámara de diputados, LIX Legislatura, 2005, p. 231. El autor señala que la idea del complot judeomasonico tiene su origen en los planteamientos de Joseph de Maistre, pero no señala cómo se difundieron estas ideas entre los católicos del periodo cristero.

⁸¹ Francis Patrick Dooley, *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano*, México, SEP setentas, 1976, p. 9. La Acción Francesa de Maurras, fue una organización secular de extrema derecha que influenció al clero francés y en particular a los jesuitas; fue condenada por su carácter anticristiano en 1926, a pesar tener una gran influencia en los círculos católicos.

mentalidad de asedio y un carácter militarista. En este medio se formaron los militantes cristeros que tomaron la vía armada para defender la fe católica y que incluso plantearon la estrategia del asesinato político en contra de los jefes de la Revolución.⁸² Por lo que resulta plausible que el mencionado jesuita haya difundido entre las filas católicas la tesis del complot judeomasónico retomada de Maurras, para darle al catolicismo mexicano una base interpretativa del México revolucionario. Es muy probable como se verá más adelante que el propio Bergöend sea el creador del nacionalismo hispanista que luego se extendió en los círculos católicos, inspirado de nueva cuenta por las ideas de Maurras. Desde esta perspectiva, el núcleo de la nacionalidad mexicana residía en la fe cristiana traída por los españoles y resguardada por la Iglesia. Si bien esta argumentación no era nueva pues aparece en autores decimonónicos como Lucas Alamán, lo que sí es novedoso en el planteamiento de Bergöend es el argumento de la infiltración judía encarnada en las instituciones liberales y revolucionarias cuya meta es la aniquilación de la Iglesia católica, sostén y garante moral del pueblo mexicano.⁸³

Después de haber sido fundada la ACJM, surge la Unión de Católicos Mexicanos fundada en 1915 por el entonces canónigo de Morelia Luis María Martínez, siendo uno de sus militantes más destacados Adalberto Abascal, padre de Salvador, futuro líder de la Unión Nacional Sinarquista. Dicha asociación conocida como la U tenía un carácter semiclandestino, y desde 1917 a 1925 se extendió por toda la república para organizar secretamente a los católicos en el terreno político. La U nació como una sociedad reservada o clandestina pero dependiente de la jerarquía católica local, su composición se asemeja mucho a la masonería, pues los miembros eran aceptados luego de prestar un

⁸² Dooley, *op.cit*; p. 34.

⁸³ En algunos autores del siglo XIX como Lucas Alamán ya se encuentra presente la idea del complot masónico, pero sin la connotación antisemita tan arraigada en la generación de los católicos cristeros.

juramento ritual que los obligaba a no revelar su existencia.⁸⁴ Su principal objetivo de lucha era restablecer los “derechos” de la Iglesia, mediante la acción secreta y la infiltración de las instituciones revolucionarias. Para Fernando González, “en esa organización era posible detectar la quintaesencia de la cultura de persecución, de la defensa y el ataque. Pronto entrarían en ella algunos futuros obispos y hasta cardenales- como Miguel Darío Miranda- y tres miembros que serían, en pocos años, destacados generales cristeros, como Jesús Degollado Guizar, o líderes civiles, como Anacleto González Flores.”⁸⁵

Estas dos organizaciones fueron el semillero de activistas políticos como René Capistrán Garza, Luis Segura Vilchis y José León Toral quienes tenían claro que la solución al “problema” católico era el tiranicidio. Para la década de 1920, los jóvenes formados en la ACJM compartían una ideología nacionalista cuyo pilar era la religión católica, aceptaban la acción violenta y la posibilidad del martirio como principales métodos de lucha, en tanto que los militantes de la U preferían actuar en las catacumbas y realizar acciones violentas esporádicas para luego replegarse.⁸⁶ Para entonces ya se había consolidado una cultura política que prefería métodos de lucha extremistas como el asesinato político y la infiltración. Si la ultraderecha en México tiene un origen histórico, debe buscarse en estas organizaciones, no necesariamente porque justificaban la violencia, sino por el uso extensivo de doctrinas que rebasan con mucho los planteamientos del antiguo conservadurismo decimonónico. Cuando la corriente católica intransigente va más allá la Doctrina Social de la Iglesia y abraza las tesis

⁸⁴ Yves Solis, “Asociación espiritual o masonería católica: la U” *Istor*, núm. 33, 2008, p. 123.

⁸⁵ González, “Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México, en el siglo XX,” en Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso, (coords.), *Sociedad civil y diversidad*, op. cit; p. 234.

⁸⁶ Fernando M. González, *Matar y morir por Cristo Rey*, op. cit; p. 37.

contrarrevolucionarias del complot judeomasónico y del tiranicidio, en vez de aceptar el juego político democrático emerge una cultura política extremista.⁸⁷

La consolidación del discurso conspirativo entre la militancia católica.

Tal parece que la huella ideológica del jesuita Bernard Bergöend está presente en los textos de sus antiguos discípulos como Andrés Barquin y Antonio Rius Facius quienes se dedicaron a escribir la historia de la ACJM. Barquin por ejemplo, utiliza la tesis del “complot judeomasónico” para explicar la persecución religiosa desatada por el gobierno de Calles en contra de los católicos, sostiene que los “revolucionarios mexicanos han sido los abanderados y ejecutores-y continúan siéndolo-de la Revolución satánica, judaica y masónica mundial, que tiene por fin la destrucción del orden social cristiano, para reimplantar el paganismo en su abominable integridad, que es sencillamente el imperio de Satanás en el mundo.”⁸⁸ Por desgracia el autor no abunda sobre de lecturas que hacían los miembros de la ACJM bajo la dirección del padre Bergöend, de tal manera que lo que no se puede determinar si el antisemitismo de Barquin se forja justo en sus épocas de “acejotaemero.”⁸⁹ Lo que sí puede confirmarse es lo extendido que estaba entre las filas cristeras la idea del martirio, pues en *El Clamor de la Sangre* hace un recuento de los católicos que habían aceptado ese destino por Cristo Rey. Barquín enfatiza que el gobierno revolucionario constituía una tiranía y que por lo tanto estaba justificado empuñar las armas para derrocarlo y alcanzar la libertad religiosa.⁹⁰

⁸⁷ Mónica Uribe señala el periodo que va de 1900 a 1940 como determinante en la formación y desarrollo de la ultraderecha católica, en “La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno,” *op. cit.*; p. 41.

⁸⁸ Andrés Barquín y Ruiz, *Cristo, Rey de México*, México, ed. Jus, 1967, p. 102. El texto fue escrito a principios de la década de 1940, lo curioso es que en la edición de Jus Abascal inserta una nota aclaratoria donde explica que el antisemitismo de Barquin se debe a que escribió el texto antes del Concilio Vaticano II donde se condenó el prejuicio religioso antisemita, siendo que él mismo ha sido un divulgador de dicho prejuicio.

⁸⁹ Andrés Barquín y Ruiz, *Bernardo Bergöend S. J.* México, Jus, 1967.

⁹⁰ Joaquín Blanco Gil, *El clamor de la sangre*, México, Jus, 1967. p. 72.

Por su parte, Antonio Rius Facius ofrece los pormenores de diversos conflictos entre católicos y obreros “comunistas” en la ciudad de Guadalajara entre los que destaca una balacera en 1921 donde resultó muerto Isaac Arriaga, jefe local de la Comisión Nacional Agraria a manos de militantes cristeros. En respuesta a este hecho, la Confederación Regional Obrera Mexicana organizó una marcha de protesta cuyo destino final fue la sede del poder legislativo estatal donde los contingentes obreros plantaron una bandera roja al grito de ¡viva el bolchevismo! Según el relato de Rius Facius, otro evento similar sucedió durante la marcha del primero de mayo del mismo año, cuando los obreros “bolcheviques” tapatíos marcharon hasta la catedral y plantaron una bandera roja en una de las torres del campanario.⁹¹ Estos testimonios parecen evidenciar que al menos entre un sector de los católicos mexicanos, el temor al comunismo comenzaba a ser un factor de movilización.⁹² La perspectiva internacionalista del comunismo soviético mucho habría de contribuir a darle credibilidad al miedo anticomunista de la prensa mexicana y los católicos mexicanos.

Para la década de los años treinta ya era evidente que el discurso católico hacía suyos los argumentos del complot judeomasonico y de la “amenaza comunista” personificada en el gobierno revolucionario mexicano. El jesuita Jesús García Gutiérrez denunciaba en 1937 la presencia de fuerzas extranjeras cuyo objetivo siniestro era

⁹¹ Antonio Rius Facius, *La ACJM y la revolución mexicana*, México, Jus, 1960, p. 175. Hechos similares fueron protagonizados entre obreros y católicos en la ciudad de Morelia en 1922, con saldo de varios muertos y heridos por parte de ambos bandos. En este caso un grupo de jóvenes de la ACJM encabezados por René Capistrán Garza chocaron con obreros de la Confederación General de Trabajadores quienes festejaban el día del trabajo. Este episodio es relatado por Yves Solís en “El origen de la ultraderecha en México,” *El Cotidiano*, núm. 149, mayo-junio de 2008, p. 36.

⁹² Según Daniela Spenser, esta paranoia anticomunista había comenzado a ser cultivada por la prensa estadounidense desde los tiempos de Carranza cuando su gobierno estableció relaciones diplomáticas con la Unión Soviética. Otro hecho a destacar fue la llegada a México el ruso Mijael Boridin en 1919 enviado por Lenin para establecer un vínculo con los comunistas mexicanos, su presencia fue determinante para que el Partido Socialista Mexicano se transformara en el Partido Comunista Mexicano, convirtiéndose en la sección mexicana de la Internacional Comunista, en *El triángulo imposible: México, Rusia soviética y los Estados Unidos en los años veinte*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2004, pp. 15, 56.

socavar la fe cristiana de los mexicanos. Ese mismo planteamiento era compartido por Miguel Palomar y Vizcarra, el líder de la Liga Nacional para la Defensa de los Derechos Religiosos, después de la derrota cristera, cuando afirmaba que la masonería, el judaísmo y el comunismo eran los enemigos mortales de la religión católica. En el discurso de Palomar y Vizcarra se aprecia ya la síntesis nacionalista y paranoica que se difunde entre los sectores más radicales del catolicismo mexicano, pues señala que Estados Unidos ha permitido que el comunismo sea ensayado al otro lado del río Bravo “para ver si así cambia ese pueblo “ignorante y fanático.” A eso se debe que Washington haya permanecido impasible ante las tendencias marcadamente comunistas de la revolución mexicana...”⁹³ También se puede percibir en su discurso, la influencia de las doctrinas hispanistas difundidas por Juan Vázquez de Mella y Ramiro de Maeztu al mismo tiempo que defiende la síntesis entre religión y nacionalismo planteada por el jesuita Bergöend.⁹⁴ En sus planteamientos Palomar y Vizcarra también define al régimen revolucionario como una tiranía que debe ser derrocada, pero no apunta a ningún modelo político específico, aunque veladamente hace referencia el modelo franquista, pues considera que el gobierno revolucionario debe ser sustituida por un “estado fuerte, verdaderamente soberano e independiente que, como la patria nuestra, fuera íntegramente católico y pleno de Hispanidad...”⁹⁵

⁹³ Miguel Palomar y Vizcarra, *El caso ejemplar mexicano*, México, Jus, 1966, p. 16. El texto fue publicado originalmente en 1937.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 32, Juan Vázquez de Mella (1861-1928) fue un político católico de origen español que se distinguió por su antimasonismo y antiliberalismo, se caracterizó por ser un defensor de la tradición monárquica y por sostener que la sociedad debía de organizarse en torno a la familia, el municipio y la región. Mientras que Ramiro de Maeztu (1875-1936) se distinguió por defender la tradición católica en oposición al liberalismo republicano, fue un activo promotor del nacionalismo hispanista por lo que se integró a la dictadura de Primo de Rivera, murió fusilado en Madrid por el bando republicano durante la guerra civil española.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 185.

Después de haber revisado brevemente algunos aspectos del conflicto entre la Iglesia y el Estado, se puede afirmar que la extrema derecha católica deriva de la corriente integral-intransigente que reacciona al proceso de secularización impulsado por el Estado liberal y acentuado por el triunfo de la Revolución mexicana. Se trata de una cultura política que tiene como eje la defensa de una sociedad católica integral que se resiste a cualquier cambio inspirado en el liberalismo o en el socialismo. Al mismo tiempo combina las enseñanzas doctrinales de la Iglesia católica, pero hace una recepción de teorías y doctrinas propias de un conservadurismo contrarrevolucionario. Esta construcción ideológica desemboca en una praxis política que rechaza el régimen revolucionario y justifica el uso de la violencia como única posibilidad de preservar un orden social cristiano.

El miedo de los católicos a los judíos y los comunistas bien pudieron tener como fuente los planteamientos de Charles Maurras, asimilados y difundidos por el jesuita Bernard Bergöend en el contexto del México cristero, si bien existen posturas similares en otros autores como por ejemplo en Joseph de Maistre y en la propia tradición católica. En términos simbólicos, la idea del complot judeomasónico interpreta los procesos de secularización como la muerte del cristianismo a manos del más antiguo de sus enemigos, el pueblo “deicida,” encarnado en las instituciones liberales, en los protestantes y en los masones. Se trata en todo caso de una visión de la historia universal que permanece anclada en la esperanza de salvación eterna, sin la cual la vida en el mundo moderno pierde cualquier propósito y sentido existencial. Este será el caldo de cultivo para las siguientes generaciones de católicos que seguirán oponiéndose al avance de la secularización y la modernidad.

El cardenismo y el resurgimiento de un radicalismo católico: la formación de los Tecos y la Unión Nacional Sinarquista.

El conflicto cristero terminó cuando el episcopado mexicano por orden directa del Vaticano, aceptó la mediación del embajador de Estados Unidos, para lograr la reapertura de los templos y comenzar una nueva etapa en sus las relaciones con el Estado, conocida como *modus vivendi*. Para René de la Torre, el *modus vivendi* puede entenderse como un pacto de no agresión, entre la Iglesia y el Estado y se extiende de 1928 a 1992; se trata de un modelo de relación, que obliga a la Iglesia a no meterse en asuntos políticos, siempre y cuando el Estado no aplique la legislación constitucional de 1917 relativa a los asuntos eclesiásticos. A pesar de los mencionados acuerdos, los desencuentros entre el episcopado y el gobierno mexicano continuaron de ahí que los arreglos puedan ser considerados como un simulacro, en la que ninguno de los dos actores implicados ha respetado al pie de la letra el mencionado acuerdo.⁹⁶

Después de la derrota cristera, la Iglesia abandonó cualquier pretensión de promover una acción directa contra el Estado y en lugar de eso promovió desde 1930 nuevas organizaciones menos beligerantes como la Acción Católica Mexicana, cuyo objetivo era comenzar una tarea de apostolado. A pesar de los intentos del episcopado mexicano por desactivar a los sectores cristeros y reintegrarlos al modelo de Acción Católica, no fue fácil apaciguar a las huestes cristeras convencidas de continuar la lucha armada. Para los antiguos ligeros y acejotaeros era incomprensible e inaceptable que

⁹⁶ El llamado *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado está sujeto a diversas periodizaciones, René de la Torre señala que para Roberto Blancarte comienza en 1938 y se rompe en 1950, para Soledad Loaeza inicia en 1940 y termina en 1960, mientras que para Fernando M. González dicho pacto inicia en 1929 y finaliza en 1992, en *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, op. cit, p. 40.

la Iglesia se rindiera ante el poder “corruptor” de la Revolución judaica y masónica solapada por el gobierno “yanqui” protestante.

El catalizador del radicalismo católico fue la implementación del programa de educación socialista de 1933-1934, implementado por el régimen cardenista que debió enfrentar la oposición sistemática del episcopado mexicano.⁹⁷ El miedo a vivir en un país sin religión fue una emoción común por aquellos años entre las filas católicas, pues las políticas cardenistas eran interpretadas como la prueba inequívoca del viraje comunista de la Revolución. Es verdad que la retórica revolucionaria contribuyó a exacerbar los ánimos de la clase media, los empresarios y los sectores clericales, pero el problema de fondo seguía siendo el choque entre una cultura secular y el catolicismo intransigente y la educación era el campo de batalla.

El origen de la propuesta educativa cardenista puede situarse en la escuela racionalista de Francisco Ferrer Guardia, cuyas ideas fueron difundidas en México por los grupos anarquistas en 1912. Esta propuesta educativa tuvo una mayor receptividad en el sureste mexicano, donde el profesor José de la Luz Mena fue uno de sus más activos difusores.⁹⁸ Esta tendencia pedagógica estuvo orientada hacia el conocimiento científico, sin embargo, poco a poco fue tomando tintes anticlericales cuando Cárdenas le confirió el estatuto oficial y de paso la bautizó como “socialista.” En palabras del propio Cárdenas la educación socialista debía formar a los niños mexicanos de acuerdo a los valores de bien común, al mismo tiempo debía de servir para eliminar todos los elementos que obstaculizaran la emancipación económica y social de los trabajadores, en clara alusión a

⁹⁷ Victoria Lerner, *Historia de la Revolución mexicana, 1934-1940. La educación socialista*, tomo 17 México, Colmex, 1979, y Ernesto Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964*, México, UIA, 1998, p. 185.

⁹⁸ Carlos Martínez Assad, *Los lunes rojos. La educación racionalista en México*, México, SEP, El Caballito, 1986, p. 12.

la oposición clerical.⁹⁹ El discurso cardenista justificó así la implementación de la educación socialista, meses después de que Calles diera el célebre grito de Guadalajara en junio de 1934.

Para los católicos estas declaraciones significaron el comienzo de la embestida “comunista” para apoderarse de las conciencias de niños y jóvenes, y desató una feroz oposición al proyecto educativo cardenista que derivó en el asesinato de varios profesores.¹⁰⁰ Entre los padres de familia corrían rumores sobre las verdaderas intenciones de los profesores aliados de los comunistas, cuya meta era pervertir con sus doctrinas “ateas y extranjeras” los valores cristianos aprendidos en el seno del hogar. De triunfar la escuela comunista, la sociedad estaba condenada a sufrir una grave crisis moral. Esta paranoia anticomunista era alentada por el ejemplo de Tabasco gobernado por Tomás Garrido Canabal quien se distinguió por implementar una feroz política anticlerical, que incluía la persecución y expulsión de sacerdotes, el cierre de templos y el asedio constante contra los laicos católicos por medios de un grupo de jóvenes radicales llamado los “camisas rojas.”

En respuesta a la “supuesta ofensiva comunista en el campo educativo”, Carlos Cuesta Gallardo, los hermanos Ángel y Antonio Leño, todos ellos pertenecientes a la sección estudiantil de la organización denominada la Base, decidieron fundar la primera universidad privada en México para evitar la contaminación “comunista” de la juventud. Este sería el origen de una asociación clandestina denominada los Tecos, y de la

⁹⁹ Lázaro Cárdenas, “Discurso en apoyo de la educación socialista, 28 de octubre de 1934,” en Gilberto Guevara Niebla, (comp.), *La educación socialista en México*, México, SEP, El Caballito, 1998, p. 87.

¹⁰⁰ Engracia Loyo, “Los años que vivimos bajo amenaza. Miedo y violencia durante la etapa de la educación socialista (1924-1940),” en Pilar Gonzalbo, Anne Staples y Valentina Torres Septién, (coords.), *Una historia de los usos del miedo, op. cit.*, p. 292.

Universidad Autónoma de Guadalajara.¹⁰¹ Los miembros de los Tecos habían sido en su mayoría exalumnos de los colegios jesuitas, como Carlos Cuesta Gallardo quien a finales de 1933 o en primer semestre de 1934 organiza los Tecos en Guadalajara, para luchar contra el Estado posrevolucionario. Este personaje, “de familia de hacendados, tenía además una inclinación por una ideología antisemita, cuyos textos básicos, eran el *Judío internacional* de H. Ford y los *Protocolos de los sabios de Sión*, que circulaban con profusión en aquella época.”¹⁰² Algunas versiones señalan que viajó por Alemania y España en plena Segunda Guerra Mundial con la finalidad de estudiar a las organizaciones nazis y falangistas, sin que esta información pueda ser corroborada. Si bien no existe una relación documentada entre los grupos de extrema derecha mexicana y los movimientos fascistas europeos, organizaciones como los Tecos, MURO, El Yunque, GUIA y otros más incorporaron símbolos, rituales y una estructura paramilitar similar al falangismo español y el fascismo italiano.¹⁰³ En el terreno doctrinal, los Tecos fueron asesorados por el jesuita tapatío Manuel Figueroa quien seguía la estrategia de formar movimientos juveniles para luchar por el control de las instituciones de educación superior.¹⁰⁴

¹⁰¹ Pablo Serrano Álvarez, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, tomo I, México, CONACULTA, 1992, p. 150.

¹⁰² Fernando M. González, “Los orígenes y el comienzo de una universidad católica: sociedades secretas y jesuitas,” *Historia y Grafía*, núm. 20, 2003, p. 152. En la fundación de los Tecos participaron los jesuitas Jesús Martínez Aguirre, Manuel Cordero y Manuel Figueroa.

¹⁰³ Manuel Buendía examina con detalle el imaginario fascista que compartían algunas organizaciones de origen católico en el Occidente de México, véase *La ultraderecha en México*, México, Rayuela, ed. Fundación Manuel Buendía, 1996.

¹⁰⁴ Los Tecos rompieron su colaboración con los jesuitas después de que estos fundaron el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) en 1958. La razón principal es que veían en esta nueva universidad privada, una competencia para la Autónoma de Guadalajara fundada en 1935 y que hasta entonces había sido el único centro de educación superior católico en México. El deslinde de la Compañía de Jesús comenzó hacia 1954 cuando el padre Manuel Aceves, viceprovincial del sector norte, ordenó el fin de la colaboración con los Tecos. En realidad, la posición de la Compañía fue siempre ambivalente hacia los grupos juramentados que se organizaron en la década de 1930, pues algunos jesuitas veían con desconfianza sus actitudes radicales y violentas. Esos temores quedaron confirmados cuando un

Además de los Tecos, aparece en el contexto cardenista la Unión Nacional Sinarquista, otra organización que puede considerarse como ultraderechista. El sinarquismo tiene su origen en las Legiones fundadas por un profesor de Guadalajara, Manuel Romo de Alba en 1932. Entonces aparece en escena Salvador Abascal, un abogado egresado de la Escuela libre de derecho, hijo de Adalberto Abascal antiguo miembro de de la organización secreta conocida como la U. Salvador Abascal tuvo un ascenso vertiginoso en las Legiones y en un organismo paralelo conocida como la Base, para luego convertirse en el líder más importante y radical del sinarquismo. De la onceava sección de la Base surge la Unión Nacional Sinarquista fundada en León en 1937. Las tres organizaciones estuvieron vinculadas entre sí de manera orgánica y a pesar del predominio que tuvo el sinarquismo como movimiento nunca tuvo plena autonomía y su dirección estuvo a cargo del líder en turno de “La Base.”¹⁰⁵

El sinarquismo es el último movimiento de masas católico cuyo programa ambiguo declaraba que su objetivo era implantar el orden social cristiano en México. La dirigencia sinarquista estuvo integrada en principio por miembros de la clase media, mientras que la base militante estaba formada por campesinos sin tierra y pequeños propietarios rurales descontentos con el reparto agrario del régimen cardenista.¹⁰⁶ Los sinarquistas, nunca manifestaron públicamente su deseo de alcanzar el poder por medios violentos, pero utilizaron una estrategia de choque para desplazar a las organizaciones

comando de los Tecos atacó las instalaciones del ITESO, acción que justificaron acusando a los jesuitas de ser “comunistas” infiltrados en la Iglesia. En este conflicto mucho tuvo que ver el viraje de los propios jesuitas hacia posiciones de izquierda en la segunda mitad del siglo XX, luego de haber sido los principales organizadores de la resistencia católica ante el Estado Revolucionario. Para mayores detalles de este episodio véase Fernando M. González, “Los orígenes y el comienzo de una universidad católica: sociedades secretas y jesuitas,” *op. cit*; p. 186.

¹⁰⁵ Guillermo Zermeño y Rubén Aguilar Valenzuela, *Hacia una interpretación del sinarquismo actual*, México, UIA, 1988. p. 73.

¹⁰⁶ Jean Meyer, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia. 1937-1947*, *op. cit*; p. 189.

obreras y campesinas revolucionarias, del centro y occidente de México; su estrategia política fue la movilización continua, los mítines y el enfrentamiento constante con las facciones revolucionarias.

La organización sinarquistas tenían cierta similitud con la falange española, sus contingentes marchaba por León y Morelia, celebraban mítines multitudinarios para luego dispersarse. Su discurso era particularmente beligerante, ya que denunciaban los planes del “comunismo” cardenista y la injerencia constante del “protestantismo” yanqui. De igual manera descalificaban la vía democrática, por lo que su relación con el Partido Acción Nacional formado 1939 siempre fue tirante; para los sinarquistas, el panismo católico liberal de la clase media urbana universitaria y empresarial aceptaba la “farsa” del juego democrático, y se rendía ante los planes “destructores” de la Revolución mexicana. En lugar de la “falsa” democracia liberal masónica importada del vecino país del norte, los sinarquistas se sintieron atraídos por el nacionalismo hispanista del franquismo español, que defendía a la Iglesia, de los comunistas españoles al servicio de Moscú. En este horizonte de expectativas, los contingentes sinarquistas vieron en el franquismo el modelo a seguir para defender el orden cristiano de la ofensiva del “comunismo” cardenista.

Esta era la misma constante en asociaciones como las Legiones, La Base, La UNS, los Tecos y los Conejos que no abandonaron el magisterio de la Iglesia, pero sin duda se vieron seducidos por el ascenso fulgurante del fascismo europeo; no solo se trató de una asunto de imitación o de una mutación discursiva, sino que la mayoría de estas organizaciones desarrollaron una praxis política violenta, al mismo tiempo que negaban cualquier posibilidad de juego democrático. A pesar del interés de la jerarquía católica de

encauzar al grueso de la militancia por los caminos de la Acción Católica, después de la derrota cristera, toleró a estas expresiones radicales como parte de una estrategia diversificada, hasta que resultaron incómodos para el Estado, como el sinarquismo.¹⁰⁷ No obstante, el miedo al comunismo seguiría siendo un instrumento eficaz para movilizar contingentes y formar nuevas organizaciones extremistas que si bien no dependían directamente de la jerarquía, siempre mantuvieron un nexo doctrinal con la Iglesia.

En esa misma coyuntura política aparecieron grupos de extrema derecha desvinculados de los sectores católicos, como El Comité Pro-raza, La Acción Mexicanista Revolucionaria y La Confederación de la Clase Media.¹⁰⁸ Se trataba de grupos de choque que buscaban la desestabilización social por medio de una retórica nacionalista y patriótica que condenaba las posiciones “extranjerizantes” del “comunismo” cardenista.¹⁰⁹ De estos organismos, destaca la Acción Mexicanista Revolucionaria fundada en 1933 por Nicolás Rodríguez. Esta asociación conocida como *Los camisas doradas*, eran de tendencia nacionalista, antijudía y anticomunista, y pronto se hicieron notar por sus agresiones a la población judía asentada en México.¹¹⁰ Se trataba de grupos chovinistas, xenófobos que hostigaban a las comunidades de inmigrantes judíos y chinos; su organización era muy similar a la de los grupos fascistas europeos como las *camisas pardas* italianas. Detrás de estos organismos estaban las clases medias y ciertos sectores empresariales de Monterrey que veían afectados sus intereses por las políticas gubernamentales.

¹⁰⁷ Fernando M. González, “Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo XX,” en Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso, (coords.), *Sociedad civil y diversidad*, op. cit; p. 244.

¹⁰⁸ Ricardo Pérez Montfort, *Por la Patria y por la Raza. La derecha secular en el sexenio de Cárdenas*, op. cit; p. 15.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 67.

¹¹⁰ Alicia Gojman de Backal, *Camisas, escudos y desfiles militares, Los dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, op. cit; p. 201.

La militancia católica ante la coyuntura fascista.

Sobre las posibles influencias del fascismo entre los grupos católicos más beligerantes, Jean Meyer señala que no se tiene una imagen clara sobre la actitud de la Iglesia frente a este fenómeno.¹¹¹ Se ha documentado que ciertos círculos católicos eran afines al franquismo, porque veían en esta expresión una barrera natural contra el comunismo internacional. El Papa Pío XI manifestó en su encíclica *Mit brennender Sorge*, (14 de marzo de 1937) su oposición a la teoría del racismo secular del nazismo, así como su indignación ante las agresiones sufridas por la Iglesia, que eran violatorias al Concordato firmado en 1933 entre el Vaticano y el régimen de Hitler. Pero unos días después, el 19 de marzo de 1937, el papa publicó un nuevo documento, *Divini Redemptoris* donde denunció la persecución sufrida por los católicos en la Unión Soviética, en la España republicana y en el México revolucionario, considerando al comunismo como el peor azote para la cristiandad.¹¹² Sobre el tema del antisemitismo, no se publicó una encíclica, si bien Pío XI se manifestó contra el antisemitismo públicamente, sólo escribió un borrador al respecto.¹¹³ En el caso latinoamericano no existe un estudio exhaustivo sobre la recepción de las ideas fascistas, pero en algunos países como Argentina y Brasil, los miembros del episcopado cuestionaron la democracia liberal y mostraron abiertas simpatías hacia el fascismo italiano porque armonizaba con la doctrina social de la Iglesia. Los sectores católicos más radicalizados siguieron el modelo de Franco en España y de Oliveira Salazar en Portugal.¹¹⁴

¹¹¹ Jean Meyer, “La Iglesia católica en México, 1929-1965,” en Erika Pani, *Conservadurismo y derechas en la historia de México, tomo II, op. cit;* p. 622.

¹¹² Graciela Ben-Dror, *La Iglesia católica ante el Holocausto. España y América latina, 1933-1945*, Madrid, Alianza, 2005, p. 22.

¹¹³ *Ibidem*, p. 51.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 157.

En tanto que en el contexto mexicano, también existió un marcado sentimiento pro-germánico entre los miembros del episcopado, y en algunos órganos oficiales católicos, pero dicha simpatía se debió probablemente a una situación coyuntural, pues veían en los fascismos en ascenso una barrera de contención para la expansión del comunismo internacional. Más que una verdadera adopción del programa nacionalsocialista, la esperanza de los católicos mexicanos cuyos ánimos estaban exacerbados por el desarrollo del programa cardenista, era que los nazis detuvieran a los bolcheviques que parecían ganar terreno en el escenario mundial. Otro elemento que pudo potenciar una inclinación profascista entre las filas católicas fue un marcado sentimiento antiyanqui muy extendida en ese tiempo, pues durante la etapa del cardenismo, además del comunismo, la jerarquía católica sentía la potencial amenaza norteamericana en los asuntos mexicanos; dicha influencia simbolizaba la avanzada del protestantismo.¹¹⁵ La prensa conservadora mexicana también jugó un papel decisivo en la representación negativa de los yanquis y comunistas que amenazaban a la patria católica, por lo que le dio una mayor difusión a corrientes prohispanistas y franquistas. En ese momento, el fascismo español era uno de los modelos políticos más aceptados entre la militancia católica por motivos de afinidad cultural. Lo que no se ha podido probar es si los grupos católicos mexicanos iban más allá de una simple admiración o de una mera declaración de principios, puesto que no existió en el caso mexicano un programa político abiertamente fascista.

Con respecto, al nazismo, se presume que su aceptación en el medio mexicano fue menor que el hispanismo y el falangismo, pero “existió una corriente de opinión pública del centro del país que llevada por el antinorteamericanismo, el anticomunismo y el

¹¹⁵ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, op. cit; p. 76.

antisemitismo, se había deslizado a posiciones favorables al Eje.”¹¹⁶ La prensa derechista, algunos miembros del clero, y de organizaciones de laicos católicos pudieron haberse vistos seducidos por el nazismo. Por ejemplo, en 1940, apareció en la revista *Christus* hecha por sacerdotes mexicanos un artículo que hacía una abierta defensa del régimen nazi. No se sabe que tanta representatividad tenían los católicos que simpatizaban con la Alemania nazi, pero existen algunos indicios de que algunos grupos integristas como los Tecos de la Universidad Autónoma de Guadalajara formados por jesuitas en el medio universitario, tenían una especial predilección por la tesis del complot judío y por el nazismo. Después aparecieron otros grupos como “Integrismo Nacional” y el MURO, que a que decir de Jean Meyer también estuvieron obsesionados por el complot judío, protestante, masón, yanqui y comunista.

Lo que si puede constatarse es que las organizaciones de la extrema derecha católica, reaccionaron de manera negativa hacia los inmigrantes judío alemanes, alemanes y españoles de orientación izquierdista que habían llegado a México gracias a la política exterior cardenista, huyendo del terror nazi. Si bien para muchos mexicanos en los años treinta, el ser alemán era sinónimo de nazi, los exiliados alemanes y germanoparlantes como los checos, austriacos, suizos y alemanes judíos contribuyeron en buena medida a desarrollar un movimiento antifascista en México desde la segunda mitad de los años treinta.¹¹⁷ Paul Westheim, Bodo Uhse, Anna Seghers, Ludwig Renn, Egon Erwin Kisch, Hannes Mayer y Alfons Goldschmidt fueron algunas de las personalidades que contribuyeron a difundir los horrores del nazismo. Un sector del exilio alemán fundó

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 80

¹¹⁷ Ricardo Pérez Montfort, “Apuntes sobre el exilio alemán en México,” en Pablo Yanquelevich, (coord.), *México, País refugio. La experiencia de los exiliados en el siglo XX*, México, Plaza y Valdés, CONACULTA, INAH, 2002, p. 51.

la revista *Alemania Libre* (*Freies Deutschland*) en 1941 como parte de una estrategia para unir a las fuerzas latinoamericanas contra Hitler y preparar un regreso a una Alemania liberada.¹¹⁸

Con la llegada de este conjunto de exiliados, se activó con mayor vehemencia el furor anticomunista en los medios derechistas como *Excélsior*, *Últimas Noticias* y *El Universal*.¹¹⁹ En publicaciones menores como *El Hombre Libre* y *Omega*, se cuestionaba de manera constante la llegada de exiliados europeos. Desde 1934, había una campaña de xenofobia contra la inmigración de judíos de origen ruso, de tal manera que atacar a los inmigrantes era en realidad parte de la agenda de las derechas anticardenista.¹²⁰ Uno de los argumentos predilectos de la prensa derechista era la denuncia de supuesto complot judeomasonico que esta detrás del cardenismo, periodistas como José Perdomo y Salvador Borrego, se distinguieron en este periodo como sus principales cultivadores. Estas versiones antisemitas y anticomunistas circulaban con mayor profusión en 1937 con el agravamiento de la crisis económica y con la llegada del revolucionario bolchevique León Trotsky, pues había una clara asociación entre los judíos y los procesos revolucionarios.

En ese mismo tenor, *El Universal* exaltaba el triunfo de Franco y se pronunciaba contra la llegada de los refugiados de la República española, esa misma línea era seguida en la revista *Timón* dirigida por Vasconcelos que lanzaba su apoyo a la España

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 53. El activismo alemán de izquierda llegó a tener tanta repercusión en México que fue visto como una amenaza por parte de los aparatos de inteligencia de Estados Unidos obsesionados con la “amenaza comunista,” sobre este aspecto véase Alexander Stephan, “El FBI y los exiliados germanoparlantes en México,” en Renata Von Hanffstengel, Cecilia Tercero, (coords.), *México, el exilio bien temperado*, México, Instituto de Investigaciones Interculturales germano-mexicanas, A. C. 1995, p. 151.

¹¹⁹ Laura Perez Rosales, “Anticardenismo and anti-semitism in Mexico, 1934-1940,” en David Sheinin, Lous Baer Barr, (coords.) *The Jewish Diaspora in LatinAmerica. New Studies on History and Literature*, Londres, Routledge, 1996, p. 188.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 189.

franquista.¹²¹ *Excélsior* tampoco perdía oportunidad para elogiar al Reich alemán y alentar la oposición contra los “yanquis.” *Excélsior* y *El Universal*, tomaron como bandera el fascismo como parte de la retórica anticardenista de una manera más intensa entre 1935 y 1938, al mismo tiempo que se vinculaban con los opositores cardenistas como La Confederación Patronal de la República Mexicana y del Centro Patronal del Distrito Federal.¹²²

Por su parte, los diarios oficialistas denunciaban que el bloque opositor derechista era parte de la “quinta columna nazi.” Todavía se discute si realmente hubo participación de agentes del Tercer Reich en México en vísperas de la Segunda Guerra Mundial en la escena nacional. Desde 1934, Vicente Lombardo Toledano vinculaba el fascismo con los opositores católicos. Lombardo Toledano y el entonces líder del Partido Comunista Mexicano Hernán Laborde acusaron a los camisas doradas, los sinarquistas y a todos los opositores al régimen de ser aliados de los nazis. Los diarios oficialistas denunciaban de manera continua que la oposición derechista era parte de la “quinta columna nazi.”¹²³ La paranoia antifascista que había en algunos círculos políticos mexicanos, era alentada por la prensa de Estados Unidos. En ese contexto, los líderes de izquierda y la Secretaría de Gobernación, afirmaban que las potencias del Eje habían orquestado un complot contra del gobierno mexicano junto con las clases empresariales.¹²⁴ En los Estados Unidos estas versiones fueron difundidas por periodistas como Betty Kir, Margaret Sed y Allan Chase. El periodista Mario Gil hacía lo propio, pues no dejaba de alertar sobre el supuesto

¹²¹ Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española y México* México, FCE, 1992, p. 129.

¹²² Silvia Gómez Marín, *Prensa y poder político en México. La elección presidencial de 1940 en la prensa mexicana*, México, UNAM, S. XXI, 2005, p. 24.

¹²³ Vicente Lombardo Toledano, “Los católicos frente al fascismo,” (1934), en *Obras completas vol. XII*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1991, p. 137.

¹²⁴ Pérez Montfort, *Por la Patria y por la Raza, op. cit;* p. 66.

avance del fascismo en México y sus nexos con la Unión Nacional Sinarquista. Sus textos sirvieron para hacer de la derecha “nazifascista,” una realidad en el periodo cardenista.¹²⁵

En todo caso, Alemania estaba interesada en mantener una corriente de opinión favorable en Latinoamérica por estrategia geopolítica; México por ejemplo, era considerado un importante proveedor de materias primas, sobre todo de crudo.¹²⁶ En este sentido, Stephen Niblo sostiene que José Vasconcelos recibían dinero del agente alemán Arthur Dietrich para la revista *Timón*, de igual manera algunos periodistas como Miguel Ordorica y Salvador Borrego que trabajaban en *Últimas Noticias* mantenían una línea editorial pronazi, pues la mayor parte de su información publicada provenía de la agencia alemana *Transocean*. Una vez que empezó la Segunda Guerra mundial, *Excélsior* seguía siendo un bastión de la causa nazi y una fuente de preocupación para los aliados. Entonces el comité de prensa aliada forzó a *Excélsior* a modificar su política editorial; mediante presiones diplomáticas y financieras obligaron al entonces director Rodrigo de Llano a darle licencia indefinida al director pronazi de *Últimas Noticias* Miguel Ordorica.¹²⁷

Con la llegada al poder de Manuel Ávila Camacho, las retóricas anticomunistas y paranoicas del periodo cardenista habrán de atenuarse, en aras de mantener la unidad nacional de cara a la guerra que se avecinaba. Sin embargo, el anticomunismo había demostrado ser un importante factor de movilización de las energías sociales de tal manera que los propios medios oficiales comenzaron a instrumentalizarlo para someter

¹²⁵ Véase Mario Gill, *El sinarquismo. Su origen, su esencia, su misión*, México, ed. del Comité de Defensa Revolucionaria, 1944.

¹²⁶ Brígida Von Mentz, Verena Radkau, Daniela Spenser y Ricardo Pérez Montfort, *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas. Tomo II*, México, CIESAS, 1984, p. 141.

¹²⁷ Stephen Niblo, *México en los cuarenta. Modernidad y corrupción*, México, Océano, 2008, p. 269.

a los sectores de la izquierda oficial, en el marco de la llamada rectificación de la Revolución hacia la derecha. En el plano internacional, México se vio en la necesidad de alinearse al nuevo orden internacional promovido por Estados Unidos para obtener apoyos y ventajas o, por lo menos, un cierto margen de autonomía. Esta particular situación geopolítica contribuyó a fortalecer el carácter autoritario del sistema político mexicano.¹²⁸ Luego de la derrota de las potencias del eje, el anticomunismo sería una herramienta vital en el contexto de la guerra fría. El propio gobierno mexicano adoptó el discurso anticomunista en el contexto de la posguerra para alinearse a la esfera de influencia de Estados Unidos, y de paso construir un consenso nacional para desacreditar a la izquierda cardenista como fuerza política legítima. Esto le permitió fortalecer su política interna represiva hacia los opositores de la izquierda mexicana y formar alianzas coyunturales con los antiguos opositores de la Revolución: la Iglesia y los empresarios. Pero como toda alianza coyuntural, esta habría de terminarse hacia la década de 1950, con el fin del llamado consenso revolucionario. En este periodo, las campañas anticomunistas dirigidas ahora contra el propio Estado, habrán de florecer. Es en ese horizonte donde florecen los discursos de ideólogos como Salvador Abascal y Salvador Borrego tal y como veremos en los siguientes dos capítulos.¹²⁹

¹²⁸ Soledad Loeza, “La Guerra fría y el autoritarismo mexicano,” en Enrique Florescano, *La política en México*, México, Taurus, 2007, p. 306.

¹²⁹ Para un recuento de las distintas expresiones de la derecha en México durante el contexto de la guerra fría, véase, Elisa Servín, “Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha,” en Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México, tomo II, op. cit;* p. 467.

Capítulo II. El pensamiento contrarrevolucionario de Salvador Abascal.

Salvador Abascal Infante llegó a ser el líder más destacado de la Unión Nacional Sinarquista y bajo su mando agrupó a más de 500,000 militantes concentrados en el centro y occidente de México. El sinarquismo se convierte en el último movimiento de masas de inspiración católica que logra inquietar al Estado revolucionario, su avance se tornaba vertiginoso y peligroso, hasta que de manera súbita, Abascal es obligado a dejar el mando en 1941 a instancias de la jerarquía católica. La caída de Abascal fue precipitada por la coyuntura internacional y la situación geopolítica del país, ya que para el gobierno estadounidense, el sinarquismo era un movimiento extremista antiyanqui, ultranacionalista católico y cercano a las potencias del Eje que debía ser neutralizado para evitar la propagación del fascismo en América latina. Luego de su salida de la jefatura nacional sinarquista, Salvador Abascal continuará con su lucha política cuando emprende su viaje al desierto de Baja California sur para fundar la colonia sinarquista María Auxiliadora. Esta experiencia termina dramáticamente cuando Abascal abandona la colonia en 1944, obligado de nueva cuenta por las autoridades eclesiásticas, en medio de un pleito con la dirigencia nacional sinarquista. Una vez desligado del sinarquismo en 1945, Abascal desarrolla una larga carrera como editor y autor al frente de *Jus y Tradición*, donde expone su visión de la historia de México y sus concepciones políticas y sociales. Desde estas tribunas editoriales, la figura de Abascal, siempre notoria y polémica por la estridencia de su discurso y por la firmeza de sus convicciones, elabora una concepción ideológica original en el marco de la familia del conservadurismo y de las derechas del México contemporáneo.

Si como jefe de un movimiento contrarrevolucionario inspirado por las experiencias de los fascismos europeos, abrió una nueva vía de participación a los

católicos radicales luego de la derrota cristera, su trascendencia como ideólogo no es menor, pues a través de sus proyectos editoriales elabora una de las primeras síntesis entre el catolicismo social y los elementos clásicos del pensamiento contrarrevolucionario. Su proyecto ideológico descansa en la doctrina social de la Iglesia, y en una concepción política contrarrevolucionaria, en tanto que su discurso se distingue por una retórica paranoica, antisemita y antidemocrática. En el plano social busca reproducir los planteamientos del catolicismo social y de la democracia cristiana, pero en lo referente al orden político toma como referente político la España franquista y la dictadura portuguesa de Antonio de Oliveira Salazar.¹³⁰

El impulso conservador que marcó la trayectoria vital de Salvador Abascal Infante proviene de su entorno familiar convulsionado por la violencia revolucionaria, nacido en 1910, es el cuarto de doce hijos de una vieja familia de propietarios rurales y mineros arruinada por la Revolución, proveniente de Valle de Santiago (Guanajuato). En las primeras páginas de su autobiografía reproduce la atmósfera revolucionaria y sus efectos en la vida familiar, cuando señala que todo “andaba” en vilo, pues la agitación social era tremenda, lo abarcaba todo, nada parecía seguro y sólo la fortaleza de sus padres alimentada por la fe cristiana aliviaba las penurias de la vida cotidiana.

En este universo cerrado de la provincia se comenzaron a gestar los primeros movimientos católicos radicales. Salvador Abascal recuerda que su padre Adalberto,

¹³⁰ Para Jean-Marie Mayeur, la democracia cristiana surge como opción política en las naciones donde el catolicismo deja de ser la religión de Estado. En términos generales expresa la voluntad de los católicos de luchar contra la política laicista del mundo moderno, para lo cual en la mayor parte de los casos se organizaron en partidos cuyo programa se inspiraba en una concepción social cristiana. Dicha propuesta rechaza el individualismo, desconfía del industrialismo y hace una apología del orden corporativo. Su principal fuente de inspiración es la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII, que señala las vías de participación social y política para los católicos en los nuevos Estados predominantemente laicos del mundo occidental. A fines del siglo XIX surgen partidos, sindicatos y asociaciones de laicos católicos que integran lo que se ha venido a denominar catolicismo social, en *Los partidos católicos y demócratas cristianos, un intento de definición*, México, IMDOSOC, 1987, p. 16.

afirmaba en las reuniones familiares que los católicos eran perseguidos por su falta de unión. Si tanto se quejaba de los atropellos de la “turba” revolucionaria, pensaba Abascal, entonces ¿por qué no se defendía? Aún no sabía que su padre junto con el entonces canónigo Luis María Martínez amigo de la familia, trabajaban ya en expansión de una organización clandestina, la Unión Católica Mexicana conocida simplemente como la U. Esta organización fundada por Martínez en mayo de 1915, tenía como objetivo organizar a los católicos con fines electorales, no obstante, pronto tomó un giro más combativo pues sus miembros actuaban de manera clandestina.¹³¹

Según relata Abascal en sus memorias, su padre actuaba de manera encubierta como promotor de la U por todo el país, se hacía pasar como visitador de los consejos de los Caballeros de Colón, para organizar nuevas células de la organización secreta, con la intención de iniciar una rebelión armada contra el gobierno revolucionario.¹³² La militancia de Adalberto Abascal en las filas de la U, muestra en alguna medida el compromiso que su familia habría de tener con la causa del catolicismo más radical e intransigente. Abascal ofrece pocos datos sobre la formación ideológica de su padre o de otros integrantes de la organización, más allá del carácter clandestino con el que actuaban, lo que si queda evidenciado es el carácter militarista de la mencionada U, pues

¹³¹ La Unión Católica Mexicana constituye el germen de la extrema derecha en México, fue fundada en 1915 en Morelia por el entonces canónigo Luis María Martínez. Desde 1920 hasta 1925, Adalberto Abascal se convirtió en uno de sus principales promotores, sobre esta organización véase los siguientes artículos de Yves Solís, “El origen de la ultraderecha en México: la “U,” y “Asociación espiritual o masonería católica: *op. cit*; de igual manera, Fernando M. González afirma que La Unión de Católicos Mexicanos fue el semillero de los grupos radicales juramentados de inspiración católica como Las Legiones, La Base, Los Tecos, los Conejos y El Yunque, entre otros organismos. Para una visión panorámica de estos organismos véase su artículo “sociedades reservadas católicas y democracia,” en Roger Bartra (comp.), *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*, *op. cit*; p. 131.

¹³² Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y María Auxiliadora*, México, Tradición, 1980, pp. 49, 143.

algunos líderes cristeros como Luis Navarro Origel y Jesús Degollado Guizar pasaron por sus filas.¹³³

Mientras su padre organizaba la lucha contra la Revolución “atea,” Salvador Abascal ingresó hacia 1921 al seminario de Morelia con la intención de cumplir con su pretendida vocación sacerdotal. No obstante, después de cinco años como seminarista se da cuenta, según sus propias palabras, de que no poseía la fuerza suficiente para cumplir con las demandas de la vida religiosa. Una vez que abandonó su pretensión de convertirse en sacerdote en 1925, optó por ingresar a la Escuela Libre de Derecho para graduarse en 1931 con una tesis sobre la “antijuricidad” de las Leyes de Reforma. Para ese momento, Abascal tenía claro que el centro de la nacionalidad mexicana era la herencia católica y española que debía de ser defendida del liberalismo “destructor” de la fe cristiana. Ya pesaba en su visión política la estancia en el seminario de Morelia y en una institución conservadora por excelencia como la Escuela Libre de Derecho, esa misma orientación lo llevaría pronto a seguir los mismos pasos de su padre. A pesar sus tempranas experiencias y del compromiso que tenía su familia con la causa de la Iglesia, Abascal, poco o nada tuvo que ver con la revuelta cristera, pues él mismo plantea que su padre nunca lo involucró en sus actividades, ni estuvo al tanto del conflicto entre la Iglesia y el Estado. Su misión era estudiar y no parece haber estado interesado en los avatares de la revuelta cristera.

Después egresar de la Libre de Derecho, toma la decisión de buscar suerte como juez en Ayutla en 1931, donde se enfrentó al poder de los caciques locales. Pronto se vio desilusionado por el sistema de justicia imperante y prefirió renunciar en 1932 luego de

¹³³ Según Abascal, entre los miembros ilustres que formaron parte de la Unión Católica Mexicana, se encuentran Jesús Degollado y Guizar general en jefe del ejército cristero, Miguel Palomar y Vizcarra, vicepresidente de la Liga Nacional para la Defensa de los Derechos Religiosos y Luis Navarro Origel.

varios desencuentros y traslados.¹³⁴ De regreso en Morelia su vida daría un vuelco, pues luego de ejercer su profesión durante algún tiempo, fue invitado en 1934 a formar parte de una organización secreta conocida como las Legiones. Igual que lo hiciera su padre años atrás, Abascal abandonó su profesión como abogado para prestar juramento como miembro de una organización clandestina que pretendía restablecer el orden social cristiano “violentado” por la Revolución.¹³⁵ Como miembro de las Legiones, su primera tarea consistió en organizar el movimiento en Michoacán, justo cuando inició una nueva revuelta cristera conocida como “la segunda,” para oponerse a las reformas del gobierno cardenista.¹³⁶

Según la versión que Abascal ofrece en sus memorias, las Legiones se fundaron a fines de 1934 en Guadalajara a instancias del profesor “X Romo” como alternativa a la Liga Nacional para la Defensa de los Derechos Religiosos. El personaje que Abascal sólo identifica como X Romo, era Manuel Romo de Alba, un antiguo cristero originario de San Juan de los Lagos, quien había decidido crear un organismo secreto en Guadalajara a partir de 1930 que más adelante sería conocido con el nombre de las Legiones. Según Servando Ortoll, el fin último de esta organización era la toma del poder mediante un golpe de Estado. A medida que el movimiento legionario se expandía, Romo cambió su sede a la ciudad de México por razones estratégicas, entonces los jesuitas comenzaron a infiltrar la organización con su propia gente para atenuar su ímpetu militarista y sujetarlo a las directrices de la Iglesia. El brazo jesuita en las Legiones era el ingeniero Antonio

¹³⁴ *Ibidem*, p. 65.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 122.

¹³⁶ La “segunda cristiada” inició en abril de 1935 encabezada por un antiguo cristero, Lauro Rocha quien como muchos católicos, estaba inconforme con los “arreglos” de 1929 entre el Estado y la Iglesia católica. El alzamiento se debilitó con la muerte de Rocha a fines de 1936 y con la posterior rendición de Filiberto Arredondo, otro de los líderes, en enero de 1937.

Santacruz quien desplazó de la jefatura al fundador Manuel Romo de Alba. Las Legiones, ya bajo el control de Santacruz y los jesuitas, se transformaron en “la Base,” en adelante ya no se buscaría “la acción directa” sino la acción cívica.¹³⁷

La consecuencia directa de esta nueva orientación fue el estancamiento y el desaliento de los militantes; para evitar una desbandada total, el 23 de mayo de 1937 se funda oficialmente la Unión Nacional Sinarquista. Según relata el propio Abascal, se reunió en León Guanajuato con José Antonio Urquiza, José Trueba Olivares y Manuel Zermeño, legionarios como él, para afinar los detalles de la nueva organización. Los tres últimos personajes coincidían en que el sinarquismo debía comenzar una labor gradual, mientras que Abascal era partidario de un ataque frontal al gobierno revolucionario, que según su parecer había pasado de “liberal” a “socialista” durante el cardenismo.

Como Salvador Abascal, no logra ponerse de acuerdo con los otros miembros fundadores del sinarquismo, sigue con sus labores de proselitismo en las Legiones; en mayo de 1938 organiza la “toma” de Villahermosa, Tabasco. Al frente de una contingente de campesinos “libera” los templos cerrados por orden del gobernador Tomás Garrido Canabal, para reiniciar el culto católico, en la acción mueren varios católicos a manos de las fuerzas federales, por lo que el presidente Cárdenas ordena la suspensión de la ley anticlerical, el 22 de mayo del mismo año.¹³⁸ A continuación Abascal se integra plenamente al sinarquismo y como fruto de esta experiencia, hará de la movilización, los mítines y los choques violentos la estrategia permanente de la organización.

¹³⁷ Servando Ortoll, “La oposición de los católicos “radicales,” en José María Muriá (dir.), *Historia de Jalisco, tomo IV*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 1982, p. 579.

¹³⁸ Jean Meyer, *El sinarquismo, el Cardenismo y la Iglesia, 1937-1947, op. cit.*, p. 51.

Ascenso y caída de un líder extremista.

Hacia 1940, Antonio Santacruz tenía el absoluto control de “la Base,” de cuya onceaba sección había surgido la Unión Nacional Sinarquista. Para evitar que el sinarquismo se convirtiera en un movimiento autónomo, sustituye al entonces jefe nacional Manuel Zermeño, por Salvador Abascal, pues cree que puede controlarlo con mayor facilidad. Pero Abascal, no se conformaría con ser la “marioneta” de Antonio Santacruz y una vez que toma posesión de la jefatura sinarquista comienza a imprimirle a la organización su propio estilo. Como primer paso, Alfonso Trueba organiza, a instrucción expresa de Abascal, un código de conducta que todo miembro del sinarquismo debe observar rigurosamente. Al mismo tiempo, militariza los contingentes sinarquistas integrados en su mayoría por campesinos. Con estas acciones, Abascal pretende alcanzar una mayor concreción ideológica, pues considera que el primer manifiesto sinarquista *Patria, justicia libertad* publicado el 12 de junio de 1937 carece de sustancia por ser impreciso y utópico.¹³⁹ A diferencia de otros jefes sinarquistas, Abascal tenía la virtud de conocer a la gente del campo, de tal manera que supo transmitir la mística sinarquista en fórmulas sencillas y adecuadas a su ideosincracia: “El fanatismo religioso de Abascal permeó al movimiento por medio de *Los 16 puntos básicos* y de *Los Deberes sinarquistas*. Hombres y mujeres se sentían atraídos por la mística abascalista, que conjuntaba e identificaba los sentimientos, mentalidades y demandas de las masas populares con la lucha emprendida por el sinarquismo.”¹⁴⁰

Para 1941, Abascal marcha al frente de sus “Camisas verdes” para “tomar” ciudades como León, Morelia y Guadalajara. El sinarquismo alcanza su apogeo entre

¹³⁹ Abascal, *op. cit.*; p. 150.

¹⁴⁰ Pablo Serrano Álvarez, *La batalla del Espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, *op. cit.*; p. 35.

agosto de 1940 y de julio de 1941, en ese periodo, las milicias sinarquistas controlan alrededor de cuatrocientas poblaciones. Cuando el presidente Ávila Camacho visita el 18 de mayo de 1941 la ciudad de Morelia, los sinarquistas aprovechan la ocasión para mostrar su fuerza en ocasión de su cuarto aniversario, veinte mil sinarquistas marchan por la ciudad, para luego dispersarse sin mayor contratiempo. Una semana más tarde, el 25 de mayo, cuarenta mil hombres festejan en León Guanajuato, el cuarto año de la “era sinarquista.” Estas demostraciones prueban la vitalidad del sinarquismo, pues tiene presencia en buena parte del territorio nacional y en sur de Estados Unidos, para ese momento suma cerca de cuatrocientos mil miembros.¹⁴¹ De igual manera, se intensifican los choques entre los sinarquistas y el ejército, dejando un saldo de numerosos muertos y heridos de ambos bandos. No faltan entre los sinarquistas, quienes están dispuestos a enfrentar de manera directa al régimen revolucionario, incluyendo a su líder Salvador Abascal.

Cuando parecía que el sinarquismo iba a convertirse en un nuevo movimiento armado de inspiración católica, Abascal fue destituido como jefe nacional y se vio obligado a ceder el mando a un hombre moderado como Manuel Torres Bueno en octubre de 1941.¹⁴² Como se mencionó anteriormente, el sinarquismo no era una organización independiente sino subordinada a “la Base” bajo el control de Antonio Santacruz quien al ver el creciente radicalismo de Abascal decidió removerlo de su puesto. En la cima de su poderío Abascal decide abandonar la jefatura nacional, para evitar la posibilidad de fragmentar la organización, nadie pareció oponerse ni sus más cercanos colaboradores

¹⁴¹ Meyer, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴² Héctor García de León, *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*, México, UIA, Miguel Ángel Porrúa, 2004, p. 238.

como Alfonso Trueba y Juan Ignacio Padilla, porque según dice él mismo, le dieron la espalda por su tendencia “autoritaria” y extremista.¹⁴³

Más allá de las tensiones internas existentes en el seno del sinarquismo, la principal causa de la salida de Abascal de la jefatura nacional, fue la entrada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial. El gobierno estadounidense veía en el sinarquismo dirigido y modelado por Salvador Abascal, el germen del fascismo en América Latina. Ante la gravedad de la situación internacional, se impuso un cambio de agenda política en el frente nacional, de tal manera que el propio gobierno mexicano, el episcopado y el líder de “la Base” Antonio Santacruz colaboraron estrechamente para precipitar la eliminación política de Abascal.¹⁴⁴ En los primeros años del gobierno de Manuel Ávila Camacho, el sinarquismo sirvió para contener a la izquierda cardenista, pero con el nuevo escenario internacional, el extremismo político de Abascal se convirtió en un obstáculo para la alianza entre la Iglesia y el Estado. Cuando Abascal sale de la dirigencia nacional sinarquista, se conjura un nuevo levantamiento armado de las filas católicas y su vertiginosa carrera se frena de golpe, pues como señala Jean Meyer, la consecuencia inmediata de su salida, es la incorporación del sinarquismo a las filas de la oposición leal del sistema político mexicano. La caída de Abascal significa el fin del experimento contrarrevolucionario que constituye en su momento el sinarquismo, pero su figura representa una mutación en la militancia católica de medio siglo, que deja de alimentar su acción política exclusivamente de la doctrina social de la Iglesia, para buscar soluciones más autoritarias.

¹⁴³ Abascal, *op. cit.*; p. 432.

¹⁴⁴ Meyer, *op. cit.*; p. 94.

María Auxiliadora y el fin de la aventura sinarquista.

Una vez que Abascal cede el mando a Manuel Torres Bueno en 1941, se traslada a Baja California sur para concretar un proyecto colonizador.¹⁴⁵ Su intención era establecer una comunidad basada en los principios del catolicismo integral, sin que nada ni nadie les estorbara; impulsado por un fervor místico intenta reproducir la utopía religiosa jesuita del siglo XVIII en pleno desierto central de California. La colonia sinarquista que llevó por nombre María Auxiliadora, y fue pensada por el mismo Abascal como la cristalización misma de orden social cristiano, como una comunidad católica “inatacable” que podría vivir en lo privado y en el público conforme al más puro ideal católico. Se trata de organizar una nueva forma de convivencia inédita entre la militancia y los jefes sinarquistas, que hasta entonces sólo abarcaba el aspecto cívico de los desfiles y asambleas, pero con la experiencia colonizadora se abría una nueva dimensión para la vida sinarquista: “Había sido menester irnos al desierto californiano para conquistar el derecho de agruparnos estrechamente y de vivir socialmente, en comunidad perfecta, todas y cada una de nuestras ideas. Empezamos a vencer, pensaba yo.”¹⁴⁶

Con la aprobación del gobierno federal y del comité nacional sinarquista que se comprometen a financiar la empresa de María Auxiliadora, Abascal deja correr la imaginación, “se habla de 100, 000 familias sinarquistas...el éxodo de un pueblo a la tierra prometida donde correrán la leche y la miel, donde se levantarán las torres orgullosas de las ciudades sinarquistas abrasadas por el sol que sale en el mar de Cortés y se pone en el Pacífico, donde se realizará, para la salvación de América y del mundo, la

¹⁴⁵ Abascal, *op. cit.*; p. 429.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 455.

república sinarquista modelo...»¹⁴⁷ Pero en lugar de la tierra prometida, Abascal encontró en Baja California un lugar árido e inhóspito, ese mismo lugar que había horrorizado a los misioneros jesuitas en el siglo XVIII. En todo caso, las limitaciones materiales no fueron obstáculo para que Abascal pusiera en práctica sus concepciones utópicas, como jefe de la colonia se propuso modelar la convivencia social mediante la promulgación de un estricto código de conducta que excluía las fiestas y los bailes así como el consumo de bebidas alcohólicas, también implementó un régimen económico corporativo, una educación religiosa y un régimen familiar basado en la estricta observancia de los principios y valores cristianos.¹⁴⁸

Sin embargo, y pese a las buenas intenciones de Abascal y de sus esfuerzos, la colonia tuvo una existencia precaria. Debido a la aridez del medio y a la falta de recursos, las actividades productivas siempre dieron magros rendimientos económicos, lo que se tradujo en penuria, hambre y sufrimiento para sus habitantes. En sus memorias, se puede palpar el carácter trágico de la experiencia colonizadora de María Auxiliadora, pese a los esfuerzos de Abascal y a su determinación, la mayor parte de su estancia la pasó luchando contra el medio, tratando de evitar las deserciones y en un constante estira y afloja con el jefe nacional Manuel Torres Bueno, pues este nunca envió la ayuda requerida. Abascal se queja de los dirigentes sinarquistas, quienes, a su parecer, le regatean los recursos que consideran necesarios para resolver los problemas más indispensables de los colonos y para lograr la eventual autosuficiencia de la colonia.

En sus memorias es evidente el drama que se vive en las colonias, pues las deserciones no se hacen esperar, el hambre y las enfermedades van minando la moral de

¹⁴⁷ Meyer, *op. cit.*; p. 98.

¹⁴⁸ Abascal *op. cit.*; p. 464.

sus colonos, pero en ningún momento parece flaquear ni dudar del eventual éxito de la colonia. Paradójicamente, quien ayuda en los momentos más desesperados a los sinarquistas, es ni más ni menos que el general Francisco J. Mújica quien por aquel entonces era el jefe político del territorio de Baja California sur.

Abascal tenía cada vez más conflictos con la jefatura nacional sinarquista por los escasos resultados económicos de la colonia; para defender su proyecto dejó sus tareas en California y asistió a una reunión en Morelia en diciembre de 1942 en la que recibió el apoyo incondicional de los jefes nacionales. Gracias al amplio liderazgo que todavía conservaba entre las filas sinarquistas, pudo mantener el control de la colonia sinarquista, a pesar de la marcada oposición de Torres Bueno y de Antonio Santacruz. A mediados de 1943, el propio Abascal vio quebrantada su salud por el hambre y el agotamiento, por lo que se vio obligado a convalecer en Morelia. Durante su estancia se da cuenta del viraje ideológico del sinarquismo, pues en lugar de la acostumbrada virulencia del nacionalismo hispanista presente en las páginas de *El Sinarquista*, prevalece ahora una línea editorial “pro-yankófila”. Sobre este cambio de orientación Abascal diría con honda decepción: “Jamás me había imaginado que Torres Bueno sacrificaría la dignidad del Movimiento, la verdad histórica y la pureza de la doctrina.”¹⁴⁹

En julio de 1943, Abascal sostuvo una airada discusión con el mismo Manuel Torres Bueno y con Antonio Santacruz, en la que rompe con la jefatura sinarquista, pues estaba convencido de que ambos saboteaban el progreso de la colonia María Auxiliadora.¹⁵⁰ Más tarde revelaría en sus memorias que tenía la firme intención de arrebatarle a Torres Bueno la jefatura sinarquista a fines de 1944, pero primero debía

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 621.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 624.

salvar a María Auxiliadora. Sin embargo, antes de ejecutar su plan, Abascal es obligado a salir de la colonia sudcaliforniana, en marzo de 1944, en su decisión final pesó la intervención de un viejo amigo de su familia, su padrino el ahora arzobispo de México Luis María Martínez, el mismo personaje que fundó y extendió la U junto con su padre.¹⁵¹ Abascal reconoce en sus memorias, que en un principio se negó a entregar la colonia, pero que no pudo rechazar la petición del jefe de la Iglesia mexicana.

Abascal acata las disposiciones eclesiásticas y se retira en silencio, sin embargo, no tardó mucho en acusar públicamente de traidores a Manuel Torres Bueno y a Antonio Santacruz, en el diario Novedades en mayo de 1944. Abascal está convencido de que estos personajes sabotearon su proyecto colonizador y entregaron el movimiento sinarquista al gobierno “yanqui.”¹⁵² Acto seguido, Abascal es expulsado de la UNS y junto con él, se marchan algunos jefes importantes como los hermanos Trueba, provocando una fractura definitiva en las filas sinarquistas. Luego de la tormenta desatada por Abascal, Juan Ignacio Padilla, segundo de Torres Bueno, quiere recuperar la credibilidad del sinarquismo y hace un llamado público al ejército para que detenga un supuesto “golpe comunista” en marcha.¹⁵³ Ante semejante error de cálculo político, el gobierno de Ávila Camacho vio llegado el momento de liquidar al sinarquismo que si bien había colaborado en el proyecto de unidad nacional durante el transcurso de la guerra, no dejaba de ser incomodo para el régimen revolucionario. Para tales efectos se comenzaron a prohibir los mítines sinarquistas en los estados donde tenía mayor influencia y fue suspendida la publicación de *El Sinarquista*. La embestida del gobierno afectó seriamente la capacidad operativa de la organización; a mediados de 1944 la

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 680.

¹⁵² *Ibidem*, p. 697.

¹⁵³ García de León, *op. cit*; p. 268.

confusión era total entre las filas sinarquistas. La crisis se agudiza pues semana tras semana Abascal denuncia la “traición” de los dirigentes nacional. En medio de la debacle sinarquista, la facción abascalista se prepara para retomar el control y enfilar la organización hacia la toma del poder, pero como señala Meyer, ya es demasiado tarde, la hora del golpe ha pasado, pues entre las filas sinarquistas cunde la desorganización.¹⁵⁴

Para evitar la desbandada general, Manuel Torres Bueno acabó por romper con el dominio de la Base en 1945, quedándose como único líder de la organización.¹⁵⁵ En seguida, los miembros de la Base desconocen su jefatura y decide imponer como jefe a Carlos Athie Carrasco. De esta división surgen tres grandes tendencias: el sinarquismo cívico social de Antonio Santacruz dirigente de “la Base,” el sinarquismo místico-social, ligado a las Legiones representado por Salvador Abascal; y el sinarquismo cívico-político que se transformase en Partido Demócrata Mexicano.¹⁵⁶ Esta última corriente es la que ha mantenido mayor presencia, al obtener su registro como partido político durante el sexenio de López Portillo. Sin embargo, el sinarquismo no logró recuperar la fuerza ni la influencia que alguna vez llegó a tener bajo el mando Salvador Abascal.

El sinarquismo ¿un fascismo mexicano?

Durante el gobierno cardenista, el sinarquismo fue acusado de ser la “quinta columna” nazi en México; su adhesión pública al franquismo fue el combustible que alimentó esta versión. La izquierda cardenista difundía en la prensa nacional versiones sobre un supuesto complot para derrocar al gobierno mexicano orquestado por las potencias del Eje, en complicidad con las fuerzas de la reacción integradas por la Iglesia católica y los empresarios. En vísperas de la Segunda Guerra Mundial, y dadas las circunstancias

¹⁵⁴ Meyer, *op. cit.*; p. 133.

¹⁵⁵ García de León, *op. cit.*; p. 278.

¹⁵⁶ Zermeño y Aguilar Valenzuela, *op. cit.*; p. 32.

políticas internas, la paranoia antifascista se apoderó de los círculos políticos mexicanos, alentada por periodistas como Betty Kir, Margaret Sed y Allan Chase.¹⁵⁷

Mario Gill refuerza en *Sinarquismo, su origen, su esencia, su misión*, (1944) la tesis del origen fascista del sinarquismo.¹⁵⁸ Según Gill, los sinarquistas estaban vinculado con los nazis, pues su verdadero organizador era Hellmuth Oskar Schreiter un ingeniero alemán que trabajaba como profesor en Guanajuato, pero que en realidad era agente del Reich, sus discípulos eran los hermanos Trueba Olivares, Manuel Torres Bueno, Manuel Zermeño y José Antonio Urquiza. Este último, es señalado, por Gill como excombatiente franquista y promotor en México de la falange. Al relatar los orígenes del sinarquismo en León Guanajuato, en 1936, Gill afirma que Schreiter aportó la influencia doctrinal del nacionalsocialismo, mientras que José Antonio Urquiza representaba al falangismo español y al fascismo italiano. Así pretende demostrar que el sinarquismo, surge como “un partido jerarquizado, militarizado, de grandes masas atraídas con el programa demagógico y sometido a la voluntad de Führer, de un Duce, de un Caudillo, de un jefe.”¹⁵⁹ De igual manera, los informes de la inteligencia de Estados Unidos señalaba a Salvador Abascal como agente del fascismo, quien se distinguió por ser un líder radical y violento, y que en algún momento acarició la posibilidad de encabezar un golpe de

¹⁵⁷ Ricardo Pérez Montfort, “El discurso nacionalista en México,” en Brígida Von Mentz, Verena Radkau y Daniela Spenser, *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas, tomo II*, México, CIESAS, 1987, p. 311.

¹⁵⁸ Mario Gill fue un destacado periodista miembro del Partido Comunista Mexicano, y cercano a Vicente Lombardo Toledano, su nombre real era Carlos Velazco Gil (1900-1973).

¹⁵⁹ Mario Gill, *Sinarquismo, su esencia su misión*, op. cit., p. 67 y del mismo autor *La década bárbara*, edición facsimilar, México, INERHM, 2003, p. 135. La versión de Gill sobre los presuntos nexos del sinarquismo con la Alemania nazi, parece estar basada en los informes de la inteligencia estadounidense y del propio gobierno mexicano. Así parece confirmarlo Juan Alberto Cedillo en su reportaje *Los nazis en México*, México, Debate, 2007, pp. 68, 69, 78. El autor coincide con la versión de Mario Gill sobre la participación de agentes nazis en la fundación y financiamiento del sinarquismo, basándose en los reportes de inteligencia naval estadounidense del 8 de abril de 1940, del 30 de marzo de 1942 y del 2 de febrero de 1944 respectivamente. Por su parte Salvador Abascal afirma que la propia embajada de Estados Unidos recogió la historia del sinarquismo nazifascista del líder obrero Vicente Lombardo Toledano, véase *Mis Recuerdos*, op.cit; pp. 402, 403, 404.

Estado. Para Mario Gill, el sinarquismo es fascista porque cultiva una ideología que exalta el peligro, la sangre, el sacrificio y la muerte. Desde su perspectiva, el sinarquismo es una copia de la falange española, pues tiene una estructura paramilitar que exige la formación de cuadros y una oficialidad preparada técnicamente con nociones de estado mayor. La idea de la “quinta columna” llegó a tener sentido desde una perspectiva geopolítica, pues antes de la guerra, México tenía un valor estratégico como productor de petróleo para la Alemania nazi. No obstante, los informes de la inteligencia naval estadounidense que confirman la estrecha colaboración entre Abascal, el Sinarquismo y la Alemania nazi, deben ser revisados con las reservas del caso, pues estaban redactados en un tono alarmista o bien carecían de sustento.¹⁶⁰

Más allá de las posibles relaciones entre el sinarquismo y el nazismo, las cuales parecen inverosímiles, sigue sin quedar completamente claro el perfil ideológico del sinarquismo; desde su fundación su rasgo distintivo ha sido la ambigüedad de sus objetivos políticos. Para Jean Meyer, el sinarquismo, no tiene ninguna relación doctrinaria con el nacionalsocialismo, si bien reconoce su carácter antidemocrático y anticomunista, prefiere definirlo como un nacionalismo-populista y católico. La cercanía del sinarquismo con el fascismo, señala, Meyer, está en el estilo, en el ropaje exterior de la organización.¹⁶¹

¹⁶⁰ Pérez Montfort, “El discurso nacionalista en México,” en Brígida Von Mentz, Verena Radkau y Daniela Spenser, *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas*, op. cit; p. 317. Según el autor, la presencia de grupos nazis y su relación con la oposición cardenista es innegable, pero su influencia se redujo al nivel propagandístico.

¹⁶¹ Meyer, op. cit; p. 176. La ambigüedad del sinarquismo deriva la existencia de dos grandes corrientes al interior de la dirigencia nacional; el grupo mayoritario de la Base encabezada por Antonio Santacruz era partidario de la acción cívica, en cambio el sector más joven y radical pensaban hacerse del poder por la vía armada. Esta tensión interna acabó por neutralizar la fuerza que llegó a tener el sinarquismo.

La caracterización de un movimiento como fascista siempre es motivo de polémica, debido a la polisemia y la carga simbólica del propio término.¹⁶² El fascismo como tal es un fenómeno muy complejo y excepcional en la historia occidental, y numerosos autores han tratado de encontrar el mínimo fascista, es decir, ¿cómo y cuándo un movimiento o un régimen se convierten en fascistas? Para Robert Paxton, el fascismo debe ser entendido como un proceso de cinco etapas: 1) la creación del movimiento, 2) su arraigo en el sistema político, 3) la toma del poder, 4) el ejercicio de ese poder, 5) y, por último, el largo plazo, durante el cual el régimen fascista elige radicalización y entropía. Esta no es una forma de entender al fascismo, pues las etapas no lo caracterizan. Más bien, creo yo, deberían darse algunos rasgos ideológicos o de formas de organización o de comprensión del mundo que los individualice de otras maneras y formas de hacer política. Según este planteamiento, la mayoría de las sociedades modernas del siglo XX produjeron movimientos fascistas, pero casi todos se detuvieron de manera repentina o tomaron otras direcciones, algunos se quedaron en una etapa embrionaria, en el plano de la mera insinuación, de la provocación, sin llegar al ejercicio del poder; sólo la Alemania nazi completó el ciclo de las cinco fases.¹⁶³ El resto de las expresiones fascistas europeas no alcanzaron la radicalización del nazismo, ningún otro movimiento europeo puso en marcha una política expansionista y de exterminio tan agresiva.¹⁶⁴

¹⁶² Véase por ejemplo, la enorme gama de estudios y enfoques sobre los fascismos europeos en Aristotle A. Kallis (edit.), *The fascism Reader*, Londres, Routledge, 2000.

¹⁶³ Robert Paxton, *Anatomía del fascismo*, Barcelona, península, 2003, p. 33.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 175. El régimen fascista, dice Paxton, se ve obligado a seguir un empuje dinámico para cumplir sus promesas y dar la sensación de una espiral incesante y creciente de triunfos, de no ser así, se arriesga a convertirse en un autoritarismo más clásico en términos políticos; el resultado es un paroxismo final de autodestrucción. Algunos regimenes como el franquismo que pudieron seguir el camino de la Alemania nazi, se detuvieron justo antes de llegar a la fase final de la radicalización, para derivar en una forma política más autoritaria que fascista. El franquismo desencadenó una brutal represión que costó la vida de alrededor de 200.000 personas, pero cuando tuvo la oportunidad continuar expandiéndose renunció al dinamismo fascista. La clave parece estar según Paxton, en el sistema de gobierno fascista que promueve

Si se toma como referencia la interpretación de Paxton, es difícil ver en el movimiento sinarquista un fascismo de largo alcance, aunque tiene algún parecido con movimientos menores, que se disolvieron sin llegar a tomar el poder. El sinarquismo compartía algunas características con el fascismo, pues era anticomunista, antidemocrático, autoritario y se organizó como una escuadra de choque, pero sus inclinaciones místicas lo acercan más al modelo de la España franquista, que a la Alemania nazi. Más que una expresión propiamente fascista, el sinarquismo, puede considerarse como una organización de extrema derecha de inspiración religiosa que apostaba por un régimen autoritario como el franquismo español; su ideología es una amalgama compuesta por el catolicismo social intransigente, el nacionalismo hispanista y un marcado autoritarismo político.

En todo caso, Jean Meyer plantea que la menos desacertada de las comparaciones para comprender la singularidad del sinarquismo, habría que buscarla en Rumania con la Legión de San Miguel, con la Guardia de Hierro.¹⁶⁵ Esta última organización la fundó Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938) en junio de 1927, para defender el cristianismo ortodoxo del “asedio” de los comunistas y de los judíos, se caracterizó principalmente por ser un movimiento ultranacionalista, antisemita, anticomunista, que exaltaba la violencia y el sacrificio personal; además estaba profundamente ritualizado y adoptaba señales típicas de los movimientos fascistas.¹⁶⁶ Hacia 1930, Codreanu organiza la Guardia de Hierro, para integrar una base legionaria conformada por campesinos; dicho cuerpo se distinguió por combinar el fervor religioso típico del campesinado rumano, con

la competencia de sus funcionarios por estar a tono con el caudillo, de tal manera que éstos siempre están deseosos de acelerar el paso, lo que detona una energía explosiva que debe ser canalizada en la guerra.

¹⁶⁵ Meyer, *op. cit.*; p. 160.

¹⁶⁶ Austreberto Martínez Villegas, “La legión de San Miguel Arcángel: nacionalismo y cristianismo ortodoxo en la Rumania de entreguerras (1924-1941).” (S/R) El autor define al movimiento legionario de Codreanu como nacionalista de base religiosa, sin ser propiamente fascista.

argumentos nacionalistas. Sus integrantes abanderaban la causa cristiana y nacionalista, pues al igual que su líder, pretendían luchar contra la “corrupción” de la época, así mismo se declaraba enemigos de la secularización, la urbanización y la industrialización.¹⁶⁷

De manera muy similar, Salvador Abascal concibió al sinarquismo como una fuerza restauradora del orden cristiano, pero estaba conciente de que necesitaba medios efectivos para alcanzar sus metas; ya no era posible pensar en una nueva guerrilla cristera, tampoco era viable recurrir al “tiranicidio” como lo hicieron los católicos de la generación anterior, pues el régimen revolucionario ya no dependía de un tirano o de un pequeño grupo.¹⁶⁸ La Revolución, recuerda Abascal, se había extendido a todos los estratos sociales y contaba con el apoyo incondicional de Estados Unidos; para destruirla era necesario un nuevo método de lucha que debía comenzar con un movimiento de renovación moral: “El gobierno mexicano no es simplemente el mal gobierno que haya derecho a derrocar, sino que es la recapitulación de todos los errores del entendimiento y de todos los vicios de la voluntad; es la Revolución en toda su amplitud, o sea, la rebelión contra Dios y contra su creador en cuanto imagen de Dios: es el infierno en el poder siendo sus primeros esclavos los propios gobernantes. Para echarlo abajo, antes que nada se requiere un exorcismo, el exorcismo de la conversión del pueblo, o cuando menos de una amplia élite determinante.”¹⁶⁹

¹⁶⁷ Z. Barbu, “Romania: The Iron Guard” en Aristotle A. Kallis (edit.), *The fascism Reader*, op. cit; p. 200. Nadie que haya vivido en ese periodo en Rumania, dice Barbu, olvida las demostraciones de los “camisas verdes,” una mezcla de protesta política y procesión religiosa. El mayor periodo de esplendor legionario se dio entre 1930 y 1940, pues llegó a obtener un buen porcentaje de la preferencias electorales, su ascenso fue visto como potencial amenazada por el gobierno dictatorial del rey Carol, que dio muerte a Codreanu en 1938. En 1940, La Legión de San Miguel integró un gobierno de coalición con el general Antonescu hasta 1941 cuando los legionarios volvieron ser perseguidos y proscritos durante la ocupación nazi.

¹⁶⁸ Abascal, op. cit; 142.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 143.

Según Abascal, la estrategia para terminar con el régimen revolucionario era socavar sus propias bases sociales; esa transformación debía comenzar con una nueva organización integrada por obreros y campesinos que fueran al mismo tiempo monjes y soldados. Este fue el comienzo de la “milicia del espíritu,” que debía ser el núcleo de una cristiandad renovada: “Yo [menciona Abascal] quería edificar sobre roca, no sobre arena movediza. Yo quería la conquista de los corazones antes de sonar en la conquista del Poder. Yo quería que las quejas del pueblo no se quedaran al ras del suelo, sino que subieran al trono del Altísimo hasta conmover sus entrañas de Padre y hacer que nos suscitara al libertador, como suscitó a Moisés para librar a su pueblo- cuando a El clamó- de la esclavitud de Egipto.”¹⁷⁰ Desde esta perspectiva, la militarización del sinarquismo era sólo un medio para salvar a la patria: “confiaba en que el Poder se nos vendría a las manos *con* el inevitable uso de la fuerza, pero más que nada como una consecuencia, *como fruto de la regeneración espiritual del pueblo*, que aun cuando a la sazón andaba ya muy mal, muy lejos se hallaba todavía de la espantosa corrupción en que está en todos sus estratos sociales, por lo cual no se puede esperar ya la salvación sino de un diluvio de fuego.”¹⁷¹ Entre líneas se puede advertir que Abascal planeó una fase inicial de resistencia civil y de formación cívica y religiosa de los contingentes sinarquistas, para luego lanzarse a la lucha abierta contra el gobierno revolucionario. Se trata de una visión parecida a la de Codreanu, pues sueña con el surgimiento de un hombre nuevo, que encarne los valores más puros del catolicismo premoderno. Ese hombre nuevo, purificado por medio de una vida ascética, es el sinarquista que mediante el ejemplo y el proselitismo debe encabezar una contrarrevolución “desde abajo.”

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 263.

¹⁷¹ *Ibidem*, p.190.

Como se trató de mostrar en este apartado, el perfil extremista de Salvador Abascal se va delineando en buena medida por su militancia católica, y por el agitado entorno social que le toca vivir, pero no se puede soslayar la influencia que tienen en su pensamiento las doctrinas autoritarias. En sus memorias se puede apreciar una influencia decisiva de la doctrina social de la Iglesia y del nacionalismo hispanista, aunque ofrece muy pocos datos sobre el origen de sus concepciones políticas, este último aspecto es clave para comprender el alcance y las implicaciones de su proyecto ideológico. En los próximos apartados se intentarán analizar de manera sistemática, las implicaciones de su visión política, así como las posibles fuentes sobre las que construyó su obra como ideólogo de extrema derecha.

Editor e ideólogo de extrema derecha.

Después de su etapa como líder sinarquista, Abascal se planteó no volver jamás a la actividad política; en ese momento se encontraba decepcionado al ver que su proyecto de “liberación” nacional se había truncado de manera abrupta por la “traición” de Antonio Santacruz. Sin embargo, no tardaría mucho en volver a defender sus ideas desde su nueva trinchera: la editorial Jus. Según su propio relato, después de abandonar la colonia María Auxiliadora, regresó con su familia a la ciudad de México, sin dinero y sin ninguna perspectiva de trabajo. Abascal resolvió no volver a su antigua profesión de abogado, y al no encontrar empleo ni como profesor en escuelas privadas, se vio obligado a vender trajes y por este motivo fue a visitar a Manuel Gómez Morín, quien al ver su situación le ofreció trabajo como traductor en la editorial Jus.¹⁷²

¹⁷² El origen de Jus como proyecto editorial se remonta a 1938, cuando aparece la revista con el mismo nombre. El consejo editorial estuvo integrado por destacados personajes del conservadurismo mexicano, como Antonio Caso, Toribio Esquivel Obregón, Manuel Gómez Morín, Efraín González Luna y Manuel Herrera Lasso.

No pasaría mucho tiempo para que Abascal asumiera la gerencia de la editorial en diciembre de 1948, convirtiéndola en una importante tribuna de las derechas en México. Durante su gestión editó dos grandes colecciones que agruparon las obras más destacadas del conservadurismo mexicano: *Figuras y episodios de la historia de México* y *México heroico*. En las mismas aparecieron obras de autores clásicos y modernos, como Lucas Alamán, Carlos Pereyra, José Vasconcelos y Ezequiel A. Chávez; también se publicaron textos de sacerdotes jesuitas como José Bravo Ugarte, Mariano Cuevas, Francisco Banegas y José Gutiérrez Casillas, además de historiadores que gozaron de reconocimiento académico como José Fuentes Mares. De igual manera, Abascal les dio espacio a militantes católicos como Antonio Rius Facius, Andrés Barquín y Alfonso Trueba.¹⁷³

El propósito de Abascal era ofrecer al público la “verdadera” historia nacional, donde figuraba en primer lugar el legado “civilizador” del clero católico y de Hernán Cortés, la gesta heroica del “libertador” Iturbide y el sacrificio patriótico de los generales Miramón y Mejía. La cohesión temática e interpretativa de los textos editados por Jus, era vigilada por el mismo Salvador Abascal, quien no permitía ninguna desviación contraria a sus convicciones. Su trabajo como editor no deja de ser relevante, pues recuperó y difundió de manera periódica un conjunto de obras escasamente conocidas por una nueva generación de lectores.¹⁷⁴ Si bien, estas versiones de la historia conservadora eran un desafío a la hegemonía cultural revolucionaria y al canon de la historia liberal, Abascal

¹⁷³ Jaime Del Arenal “La otra historia,” en Conrado Hernández López, *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, op. cit; p. 63.

¹⁷⁴ Alberto María Carreño editó la revista *Divulgación Histórica* en 1940 con una periodicidad mensual y cuyo objetivo era difundir la historia colonial con una marcada tendencia hispanista muy similar a la que imprimiría Salvador Abascal en Jus.

dio un paso verdaderamente radical cuando publicó *Derrota Mundial* del periodista Salvador Borrego.

Desde 1957 a 1970, las prensas de Jus sacaron a la luz el manifiesto antisemita y pronazi de Borrego, quien tenía una amistad con Abascal desde el sexenio cardenista. Este evento no deja de tener cierta significación, porque en el contexto del México moderno eran pocos los espacios que podían dar cabida a semejante planteamiento ideológico, pero lo más notable es que el propio Abascal haya publicado una apología al nacionalsocialismo, lo que bien pudo haber dado lugar a nuevas especulaciones sobre la relación entre el sinarquismo y la Alemania nazi. La mayoría de sus textos están impregnados de un fervor prohispanista muy propio del franquismo, pero se muestra hostil hacia el nacionalsocialismo por considerarlo un sistema pagano y anticristiano ¿por qué entonces publica una apología del nazismo? Es posible que Abascal no fuera realmente partidario de la Alemania nazi, pero si coincidía en las posturas antisemitas y anticomunistas expresadas por Salvador Borrego en *Derrota Mundial*, y con eso bastó para que decidiera publicar sus libros.¹⁷⁵ Ambos personajes compartían un feroz antisemitismo que los llevó a negar el holocausto como hecho histórico, además tenían en común una visión muy similar del orden político mundial, por lo que habrían de tener una colaboración muy estrecha durante varias décadas.

La publicación de *Derrota Mundial*, provocó una primera disputa entre Salvador Abascal y Manuel Gómez Morín, entonces principal accionista de Jus, quien le reprochaba al primero haber editado semejante panfleto antisemita. Las tensiones aumentaron en 1969 pues Abascal no quiso editar un folleto de Adolfo Christlieb, porque

¹⁷⁵ Para Edgar González Ruiz, resulta poco creíble que Salvador Abascal no tuviera simpatías por el nazismo pues nunca publicaba textos contrarios a sus convicciones, en *Los Abascal. Conservadores a Ultranza*, op. cit, p. 86.

según él, se vertían opiniones favorables al movimiento estudiantil del 68; también se opuso a editar algunas obras de Efraín González Morfín por las mismas razones, y llegado el momento se negó a imprimir propaganda electoral de Acción Nacional.¹⁷⁶

Abascal argumentó que su deber de buen cristiano, le impedía publicar cualquier texto o documento que fuera en contra de sus principios católicos. Por si esto fuera poco, Abascal no perdía la oportunidad para cuestionar la actuación del clero progresista, pues constantemente lanzaba ataques en contra del obispo Sergio Méndez Arceo y de Ramón de Ertze Garamendi, por lo que el propio Manuel Gómez Morín lo llamó a la moderación, sin obtener mayores resultados.

Por todo lo anterior, Abascal dejó la dirección de Jus el 22 de enero de 1972 luego de 28 años de servicio.¹⁷⁷ Casi inmediatamente establece editorial Tradición en 1973, ahí continua con su proyecto ideológico, sin tener que rendirle cuentas a nadie. Pronto elaboró Abascal un catálogo editorial de obras de carácter histórico, teológico y político; sobre historia destacan las obras de Celerino Salmerón y Luis Pazos, entre otros autores; también es notable la colección dedicada al pensamiento de Santo Tomás de Aquino; así como la traducción de autores cercanos a la extrema derecha francesa como Jaques Ploncard D' Assac.¹⁷⁸ A grandes rasgos Tradición sigue editando textos clásicos del pensamiento cristiano y obras históricas desde la perspectiva conservadora, la novedad en todo caso, estriba en que publica de manera regular los textos de los extremistas

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 79.

¹⁷⁷ Salvador Abascal, *La Revolución antimexicana*, México, editorial Tradición, 1978, p. 76.

¹⁷⁸ Este personaje fue un periodista cercano a la Acción Francesa de Maurras y se distinguió por ser un activo colaborador del gobierno del Mariscal Petain, durante la ocupación alemana. De Jaques Ploncard, se editó en Tradición *Salazar*, México, Tradición, 1975, y *Los Francmasones*, México, Tradición, 1980, respectivamente.

mexicanos. El mismo Abascal, se dio a la tarea de escribir una buena cantidad de obras de corte histórico y político:

La Secta socialista (1971).
Contra Herejes y cismáticos (1973).
En legítima defensa del Papado (1973).
La revolución antimexicana (1978).
El papa nunca ha sido ni será hereje (1979).
Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora (1980).
Madero, dictador infortunado (1983).
La Constitución de 1917, destructora de la nación (1984).
La Revolución de la Reforma de 1833 a 1848 (1983).
Juárez Marxista (1984).
Tomás Garrido Canabal. Sin Dios, sin curas, sin Iglesias: 1919 a 1935 (1987).
Cárdenas, presidente comunista. (1988-1989).
La Revolución mundial, de Herodes a Bush (1992).
El cura Hidalgo de Rodillas (1996).
La Inquisición en Hispanoamérica (1998).
El matrimonio a la luz del derecho natural y de la revelación (1998).
Enrique Krauze, ¿historiador? (1993).
La espada y la cruz de la evangelización, 1993.
La verdad sobre Chiapas -1523 a 1824- y el comandante Samuel. (1994).

La mayor parte de los textos arriba mencionados se apegan a una visión conservadora del pasado, pues Abascal tiene como fuente principal el vasto corpus de textos históricos publicados por Jus; su giro interpretativo está en la incorporación de la tesis del complot judeocomunista como principio explicativo de la realidad nacional. Su producción puede dividirse en tres grandes ejes temáticos: historia de México, problemas teológicos, y cuestiones ideológicas y de actualidad política. La mayoría de sus textos se caracterizan por su rigor y erudición, aun y cuando sus planteamientos no están exentos de simplificaciones y perspectivas maniqueas. El mérito de Abascal fue haber producido un planteamiento ideológico consistente y sistemático en la etapa madura de su vida, el origen de sus concepciones así como el alcance de sus planteamientos, serán revisados en los próximos apartados.

“Papólatras y papófobos.”

Una de las constantes preocupaciones de Salvador Abascal en su producción textual, es la defensa del catolicismo desde una perspectiva integral e intransigente. Sus energías como militante, escritor y polemista no solamente estuvieron dirigidas contra la Revolución “atea” y sus partidarios, también cuestionó públicamente a los sectores católicos que se desde su punto de vista se alejaban de la ortodoxia doctrinal. Sus principales blancos en las filas católicas fueron los propios grupos integristas que renegaron de la autoridad papal y los partidarios de la teología de la liberación, a los primeros los llamó “cismáticos” y a los segundos “herejes.”

El Concilio Vaticano II celebrado entre el 11 de octubre de 1962 y el 8 diciembre de 1965, es la coyuntura que marca el inicio de la disputa entre Abascal y los sectores católicos arriba mencionados. Una vez que comenzaron a sentirse los efectos posconciliares, Abascal fue de los primeros en señalar que la Iglesia estaba cediendo frente a los progresistas y los comunistas, esta misma opinión era compartida por Anacleto González Flores hijo quien comandaba a los Tecos de Guadalajara.¹⁷⁹ Abascal y González Flores llevaron una buena amistad hasta la publicación del *Nuevo Ordo Misae* de Paulo VI, momento en que el segundo desconoció la autoridad papal y declaró que la Santa Sede estaba vacante. Semejante postura resultó inaceptable aun para Salvador Abascal, lo que le valió ser acusado de ser nada menos que judío.¹⁸⁰ En respuesta, Abascal publicó *En Legítima defensa y más en defensa del Papado* (1973), donde

¹⁷⁹ Hugo Vargas, *Cuando la derecha nos alcance*, op. cit; p. 16.

¹⁸⁰ La postura de Tecos frente Iglesia no era nueva, habían sido fundados por miembros de la Compañía de Jesús en 1934, pero luego se enemistaron con los propios jesuitas. El arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera los condenó en 1964, por atacar a miembros de la Iglesia y por vulnerar la autoridad episcopal.

sostiene que ningún sucesor de Pedro puede ser hereje.¹⁸¹ La polémica continuó en ascenso hasta que un grupo de jóvenes presuntamente enviado por González Flores, apedreó la casa de los Abascal el 11 julio de 1973; en la barda de enfrente dejaron un mensaje: “Papolátras judíos, mercenarios.”¹⁸²

Abascal continua con este debate en *El Papa nunca ha sido ni será un hereje* (1979), esta vez su contrincante es Joaquín Sáenz de Arriaga, un jesuita cismático seguidor de Marcel lefebvre, que se oponía a las reformas conciliares en el escenario nacional. También polemiza con Gloria Riestra, una periodista cercana a organizaciones católicas, que compartía las posiciones lefebvristas.¹⁸³ Para Abascal estos planteamientos constituyen una verdadera herejía, porque el papa gobierna la Iglesia católica por mandato de Cristo por lo que no puede ser cuestionado si no por Cristo mismo.¹⁸⁴ Como señala González Ruiz, esta convicción lo lleva a ser demasiado indulgente con algunos pontífices de la historia que no se distinguieron precisamente por su piedad cristiana. No obstante, Abascal está convencido de que no importa si el papa es un terrible pecador, pues la fe en Jesucristo basta para ser el sucesor de Pedro y cabeza de la Iglesia.¹⁸⁵ Para

¹⁸¹ González Ruiz, *op. cit.*; p. 184.

¹⁸² El grupo de González Flores cuestionaba de manera directa el esquema ecuménico del Concilio Vaticano II donde se buscaba un diálogo con los judíos y en general con los no cristianos, tema que se trató en la declaración: *Nostra oetate* de 1965. Así mismo rechazaban la reforma de la liturgia y las conclusiones conciliares relativas a la Iglesia y su relación con el mundo, mostrándose cercanos en materia doctrinal a los pontífices del catolicismo intransigente como Pío XI y Pío X, algunas generalidades de la historia de los concilios pueden verse en René Metz, *Historia de los Concilios*, Barcelona, Oikos Tau, 1971, p. 121.

¹⁸³ Joaquín Sáenz de Arriaga (1899-1976) afirmaba en *La Nueva Iglesia Montiniana* (1971) que el Concilio Vaticano II había sido infiltrado por judíos ante la complacencia de Paulo VI, la consecuencia inmediata fue el avance del “progresismo religioso” y el debilitamiento de los dogmas católicos, por lo tanto ninguna de las conclusiones posconciliares eran válidas. Esa misma posición era compartida por Gloria Riestra, una periodista que laboró en la Cadena García Valseca y en numerosas publicaciones católicas, véase González Ruiz, *op.cit.*; p. 323. Ambos eran seguidores de Marcel Lefebvre exarzobispo de Senegal y Tulle y fundador de la fraternidad San Pío X, con el objetivo de formar sacerdotes en la tradición litúrgica posttridentina. Lefebvre, se oponía a la postura ecuménica y “neoprotestante” del Concilio Vaticano II, políticamente se inclinó hacia la ultraderecha, y desafió al Vaticano al ordenar sacerdotes sin autorización episcopal por lo que fue excomulgado, véase Luc Perrin, *L'affaire Lefebvre*, Paris, Cerf, 1989, pp. 96, 101.

¹⁸⁴ Salvador Abascal, *El papa nunca a sido ni será un hereje*, México, Tradición, 1979, p. 37.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 53.

Abascal, las posiciones lefebrvistas, y cismáticas que defienden Sainz de Arriaga y Gloria Riestra no tienen fundamento teológico alguno, para respaldar sus aseveraciones hace una extensa revisión de la historia de los concilios para llegar a una sola conclusión: Jesús, no puede permitir que su Vicario falle en lo esencial y necesario.¹⁸⁶

En estas posiciones, Abascal parece anticipar la admiración que importantes sectores de la población mexicana habrían de profesarle a Juan Pablo II. La veneración que expresa Abascal por el pontífice parece tener como fuente de explicación la constitución *Pastor Aeternus*, aprobada en el Concilio Vaticano I donde se definía la infabilidad pontificia.¹⁸⁷ Desde su punto de vista, la mayor parte de las innovaciones posconciliares están respaldadas por la historia de la doctrina y el derecho canónico, incluso la sustitución del latín en la misa por lenguas vernáculas, era necesaria en términos prácticos para que todo el pueblo pueda escuchar y entender sus mensaje y no solo algunos cuantos privilegiados.¹⁸⁸ En cambio, para el sector católico intransigente, estos cambios litúrgicos constituyen una traición al espíritu tridentino fortalecido por Pío IX en el Concilio Vaticano I, frente a las concepciones liberales de fines del siglo XIX.

Abascal, por su parte, no percibía ninguna traición a los principios tridentinos en el Concilio Vaticano II, pues consideraba que sus propuestas de renovación eran necesarias para hacerle frente a la crisis de la Iglesia en el mundo moderno. Este diagnóstico es acertado, pues hacia la segunda mitad del siglo XX el proceso de secularización occidental había llegado a tal grado de desarrollo que amenazaba con eliminar cualquier rasgo religioso de las sociedades modernas, en ese contexto el cristianismo parecía estar en franca decadencia, la que se manifestaba en un marcado

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 139.

¹⁸⁷ Metz, *op. cit.* p. 67.

¹⁸⁸ Abascal, *op. cit.*; p. 151.

descenso en las vocaciones sacerdotales y en el alejamiento progresivo de la feligresía, de tal manera que la Iglesia se vio forzada a realizar adecuaciones de carácter institucional. Después de más de un siglo de confrontaciones con el Estado moderno, la Iglesia se vio en la necesidad de ceder en algunas posiciones doctrinales, para sobrevivir prefería perder una batalla, pero no la guerra.¹⁸⁹ Abascal parece intuir esta necesidad, y pese a su intransigencia, prefiere ver en el Concilio Vaticano II una evolución de la doctrina social de la Iglesia.¹⁹⁰ Reconoce que muchas de las decisiones del papado están sujetas a las coyunturas históricas, pero esto no significa que su magisterio sea relativo, pues se va adecuando a las necesidades de su pueblo.

Abascal recorre la historia de los concilios y los planteamientos de los padres de la Iglesia para demostrar que la tesis de la herejía papal que defienden Arriaga y Riestra no tiene ningún fundamento teológico: “La verdad es que Santo Tomás, Príncipe de la Escolástica, y San Buenaventura, y San Alberto Magno, y Pedro Lombardo y todos los demás grandes escolásticos del Siglo de Oro de la Teología, simple y sencillamente no dan lugar a la dicha hipótesis, porque sustentan una doctrina que la excluye totalmente.”¹⁹¹ Por esta razón, asegura Abascal, no puede haber sede vacante, quien así lo afirma es cismático y hereje, igual que Lutero y Calvino.¹⁹² Esta polémica ilustra las posturas adoptadas por los sectores integristas del catolicismo mexicano frente a las disposiciones del Concilio Vaticano II; después de 1966 surgieron organizaciones como la *Asociación Pío X*, que se oponía a la reformas conciliares, pero no desconocía la

¹⁸⁹ Perrin, *op. cit.*; p. 49. Para el caso mexicano el descenso de las vocaciones sacerdotales se hizo más evidente entre 1970 y 1980, los datos pueden verse en José Miguel Romero Solís, *El aguijón del espíritu, Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, Colmich, IMDOSOC, 2006, p. 516.

¹⁹⁰ Abascal, *op. cit.*; p. 223.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 341.

¹⁹² *Ibidem*, p. 493.

autoridad de la jerarquía, al mismo tiempo se hicieron presentes grupos como los “Tecos,” o el MURO (Movimiento de Renovadora Orientación) que en clímax de la paranoia anticomunista afirmaban que Paulo VI era un judío infiltrado. Las disputas intraeclesiales se agudizaron a tal grado con la aparición de la corriente cercana a la teología de la liberación, que el episcopado mexicano se vio en la necesidad de lanzar la exhortación pastoral *Fidelidad a la Iglesia* el 18 de abril de 1976. Ambas tendencias eclesiales, los progresistas y los integristas, habían llevado demasiado lejos la revuelta contra las estructuras eclesiásticas en el contexto del Concilio Vaticano II, lo que obligó a jerarquía buscar la unidad de la Iglesia mexicana para dedicarse a tareas más importantes en el plano social; si bien la iglesia mexicana toleró la pluralidad de opiniones y posturas, reaccionó de manera tajante contra los movimientos cismáticos.¹⁹³

Abascal por su parte se muestra partidario de la unidad institucional para no debilitar más a la Iglesia en su batalla contra el mundo secular. El reconocimiento que hace de la autoridad papal revela su profunda fidelidad al magisterio de la Iglesia y a la autoridad del pontífice. No obstante, esto no significa que tras el Concilio Vaticano II haya abandonado sus posiciones integristas, su disputa con Anacleto González Flores, Joaquín Sáenz de Arriaga y Gloria Riestra siempre giró en torno a la autoridad papal; si acaso el atisbo de modernidad en sus concepciones religiosas es la aceptación de la misa en lengua vernácula. En el fondo, Abascal sostiene las mismas posturas sobre la

¹⁹³ Sainz de Arriaga fue expulsado de la Compañía de Jesús por el cardenal Miranda a fines de 1971 debido a sus constantes ataques contra el Papa. No fue fácil para la jerarquía imponer el espíritu conciliar, pues los sacerdotes tradicionalistas tuvieron amplia influencia en el centro y sur de México; la visita de monseñor Marcel Lefbvre a México el 7 de enero de 1981, fue uno de los últimos episodios de estas disputas intraeclesiales. Para una exposición detallada véase Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México. 1929-1982*, op. cit; pp. 284, 332, 340.

Revolución mexicana, el Estado, la educación y la familia, que el resto de los sectores integristas mexicanos.

Contra la Iglesia “comunista.”

Con el mismo ardor polémico que Salvador Abascal defiende la unidad de la Iglesia frente a las corrientes cismáticas, se enfrenta al sector “progresista” del clero mexicano. Cinco años después de terminar el Concilio Vaticano II, denuncia en *La Secta Socialista en México* (1971) que la Iglesia está siendo infiltrada por los sacerdotes “comunistas” quienes profanan la misa con música popular, permiten la comunión de pie, la entrada a los templos de mujeres “semidesnudas,” y por si fuera poco apoyan la causa del comunismo internacional.¹⁹⁴ Estos religiosos, afirma Abascal, degradan su labor pastoral cuando permite la participación de los seglares en la misa y en particular de la mujer, dejando que el espíritu mundano de soberbia, lujuria y codicia profane el altar y el sagrario.¹⁹⁵ Los principales dirigentes de esta “secta,” según Abascal, son los sacerdotes Ramón Ertze Garamendi, Enrique Maza, Pedro Velásquez, Iván Illich y el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo quienes tienen como principal “santo” al Che Guevara, “maestro” del engaño, de la traición, del despojo y del asesinato.¹⁹⁶

El grupo señalado por Abascal como la “avanzada comunista” al interior de la Iglesia, estaba asociado al movimiento de la teología de la liberación impulsado por el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Obispos Latinoamericanos celebrada en Medellín Colombia en 1968. Dicha corriente eclesiástica planteaba la reinterpretación del evangelio cristiano a la luz de los problemas sociales latinoamericanos vinculados al

¹⁹⁴ González Ruiz, *op. cit.*; p.

¹⁹⁵ Salvador Abascal, *La Revolución antimexicana*, México, editorial Tradición, 1978, p. 8.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 28.

subdesarrollo.¹⁹⁷ En otras palabras, la teología de la liberación denunciaba que en un mundo lleno de injusticias derivadas de las estructuras económicas y políticas era imposible realizar la utopía propuesta por el mensaje cristiano, de amor y vida en comunidad.¹⁹⁸ Se trata de una corriente eclesiástica muy heterogénea en el ámbito latinoamericano, que produjo diversas expresiones pastorales, entre las que destacan las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).¹⁹⁹ Para el caso mexicano, Roberto Blancarte señala que la teología de la liberación fue adoptada por la “neointransigencia radical” surgida después del Concilio Vaticano II. Se trataba de un sector eclesiástico que estaba en desacuerdo con la alianza establecida entre la Iglesia-Estado durante la década de 1940, y que comenzaba cuestionar el estancamiento económico nacional al llegar a su fin el periodo del llamado “milagro mexicano.”²⁰⁰

Uno de los principales animadores de este proceso fue el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, quien desde la década de 1950 se había anticipado a las reformas conciliares y había apoyado algunas experiencias ajenas al desarrollo eclesial mexicano, pero simbólicamente relevantes. Uno de los casos más llamativos fue el de la fundación

¹⁹⁷ Luis G. Del Valle, “Teología de la liberación en México” en Roberto Blancarte, (coord.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, op.cit, p. 235.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 242.

¹⁹⁹ Las llamadas Comunidades de Base emergieron para cerrar la brecha que existía entre los clérigos y la vida de los pueblos a quienes servían, se trataba de involucrar a los religiosos en los problemas comunitarios y a intervenir a favor de los oprimidos, dejando atrás su papel tradicional de simples espectadores, para reconstruir los vínculos eclesiásticos con los sectores populares, véase Luis Ramos Gómez-Pérez, “Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990,” en Roberto Blancarte, (coord.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, op. cit; pp. 280-281.

²⁰⁰ Blancarte señala que desde la década de 1950 un sector del clero cuestiona la realidad política y económica del “milagro mexicano,” el Concilio Vaticano II impulsa la crítica de los problemas sociales latinoamericanos y esa misma línea de reflexión es retomada en la X reunión Ordinaria y la Asamblea Extraordinaria del CELAM en Mar del Plata, Argentina en octubre de 1966, y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín Colombia en 1968, respectivamente. El documento Base de Medellín, se mostraba sensible a la pobreza de los pueblos latinoamericanos y al estallido de la violencia revolucionaria, pero sin legitimar el camino de las armas. Este mensaje episcopal daría forma a las teologías de la liberación y a un mayor compromiso de la Iglesia con los pueblos de la región; cabe mencionar que la recepción de las conclusiones de Medellín en el medio eclesiástico nacional fue muy desigual, en *La Historia de la Iglesia en Mexico*, op. cit; pp. 225, 250, 255.

del convento de Nuestra señora de la Resurrección en las cercanías de Cuernavaca en 1950, donde el abad Gregorio Lemercier promueve el psicoanálisis para resolver problemas inherentes a la vocación sacerdotal; otro ejemplo de la renovación posconciliar es el del sacerdote Iván Illich, quien establece en 1961 en Cuernavaca el Centro Intercultural de Formación, que más tarde se transforma en el Cidoc, desde donde cuestionó el carácter colonizador de la tarea misional y la rigidez de la burocracia eclesiástica.²⁰¹

Salvador Abascal siempre atento a los fenómenos de la Iglesia mexicana, no cesó de criticar todo aquello que le parecía ajeno a la ortodoxia religiosa, precisamente por eso convirtió al obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo en uno de sus principales blancos, fiel a su vocación polemista no perdió la oportunidad de fustigarlo, ya sea por sus posiciones políticas, o bien por sus puntos de vista en materia doctrinal.²⁰² En *La Revolución Antimexicana* (1978) argumenta que Monseñor Méndez Arceo, niega el carácter civilizatorio de la conquista española y deforma el culto mariano. Este último punto fue particularmente sensible para Abascal, pues señala que el obispo de Cuernavaca, “iconoclasta y bolchevique,” apoyaba el proyecto de la construcción de la nueva Basílica de Guadalupe.²⁰³ En esta propuesta ve Abascal, con claridad la traición de los religiosos “comunistas” al culto guadalupano, pues el nuevo templo mariano inspirado en el sentido estético moderno, no era ni indígena ni español, sino simplemente “revolucionario” y “marxista;” esta síntesis arquitectónica, era todo lo contrario a la

²⁰¹ Roberto Blancarte afirma que estas experiencias ajenas a la Iglesia mexicana señalan los límites de la misma experiencia conciliar, Lemercier fue obligado a suspender el trabajo psicoanalítico y finalmente se vio orillado a colgar los hábitos. La misma suerte corrió Illich quien luego de ser presionado por las autoridades eclesiásticas cerró el Cidoc y terminó por abandonar el sacerdocio. Un panorama de estos casos puede verse en Miguel Concha Malo, *La participación de los cristianos en el proceso de liberación en América Latina*, México, S. XXI, 1986, pp. 67, 70.

²⁰² Sergio Méndez Arceo fue el séptimo obispo de Cuernavaca, de 1952 a 1983.

²⁰³ Abascal, *La Revolución antimexicana*, op. cit; p. 221.

tradición barroca que representa el arte, la belleza, la tradición y la más profunda religiosidad católica.²⁰⁴ Además de la cuestión estética, Abascal cuestionó en su momento que la obra estuviera a cargo del arquitecto Pedro Ramírez Vázquez, “fiel ejecutor del plan revolucionario,” este hecho era inaudito desde su perspectiva, pues simbolizaba la profanación del culto mariano, por parte del gobierno “ateo.”²⁰⁵

Para Abascal es inconcebible que los propios prelados católicos como Méndez Arceo colaboren con el gobierno revolucionario para mancillar uno de los máximos recintos de la catolicidad, pues la antigua Basílica de Guadalupe representaba “la tesis inmutable de aspiración a la belleza, de amor a la tradición, a la armoniosa arquitectura, intrínsecamente afín con su finalidad religiosa; perfectible, si, pero en su mismo género.”²⁰⁶ En cambio, según Abascal, la nueva construcción era profana, secular, más parecida a un museo de paga para los turistas; para él, la “pseudobasílica” se convierte en un monumento “oficial” que rinde culto a la Revolución. La acusación que lanza Abascal contra el obispo Méndez Arceo en lo que a la construcción de la basílica se refiere es inexacta al menos en un aspecto, pues este último se oponía a la campaña de tipo empresarial que se había lanzado para promover los llamados “Bonos Guadalupanos.”²⁰⁷ En lo que sí difieren ambos personajes es en la manera de concebir el ordenamiento espacial y simbólico de los templos católicos. Méndez Arceo, por ejemplo, encabezaba

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 216.

²⁰⁵ En este contexto circulaba el rumor de que la nueva Basílica de Guadalupe se había construido con dinero federal, lo cual es un hecho plausible pues el gobierno de Echeverría buscaba una nueva fuente de legitimidad luego de la masacre del 2 de octubre de 1968 y del enfrentamiento con el sector empresarial a raíz de los asesinatos de los empresarios Eugenio Garza Sada y Fernando Aranguren. En esa misma coyuntura, el presidente Echeverría viajó de manera sorpresiva en febrero de 1974 al Vaticano, lo cual tuvo un efecto simbólico notable pues rompió con la indiferencia histórica del Estado hacia la Santa Sede y sentó las bases para la futura visita de Juan Pablo II a México. En este proceso la jerarquía ofreció un apoyo coyuntural al gobierno echeverrista, sin dejar de cuestionar ciertos aspectos del desarrollo nacional, sobre el periodo véase Roberto Blancarte, *La Historia de la Iglesia en México*, op. cit; pp. 302, 306.

²⁰⁶ Abascal, *La Revolución antimexicana*, op. cit; p. 216.

²⁰⁷ Blancarte, *La Historia de la Iglesia en México*, op. cit; p. 304.

un movimiento de modernización litúrgica y pastoral impulsada por el Concilio Vaticano II; desde 1959 había promovido la remodelación de la catedral de Cuernavaca para darle prioridad a la relación entre el obispo y el pueblo, en ese sentido se mostraba partidario de una estética minimalista del espacio catedralicio, dejando atrás las concepciones rebuscadas de la religiosidad barroca. El obispo volvió a externar la misma postura a propósito del debate sobre la restauración de la Catedral de México luego del incendio del 17 de enero de 1967.²⁰⁸

La modificación en la catedral de Cuernavaca fue juzgada por Abascal y por otros personajes del medio conservador como un atentado de “lesa cultura.”²⁰⁹ El gusto estético de Abascal no podía concebir la alteración del mobiliario original de los templos, pues a su parecer esto constituye una verdadera profanación del culto y un atentado contra la herencia cultural española, eje central de la nacionalidad mexicana. Abascal lamenta que ya no se construyan verdaderos templos católicos que son “reflejo de la espiritualidad, de lo perfecto que no cambia ni envejece, como la cúpula de San Pedro de Roma, como Santa Sofía de Constantinopla o como tanto relicarios que legó la Colonia, como nuestras catedrales que fueron construidas para la eternidad, felices símbolos y anuncios,

²⁰⁸ Ariel Rodríguez Kuri documenta de manera extensa las opiniones del obispo Sergio Méndez Arceo sobre la restauración de las catedrales de Cuernavaca y México respectivamente. Sobre esta última luego del incendio de 1967 se desarrolló un intenso debate entre los partidarios de una restauración apegada al plano original, los neobarrocos, y los que planteaban la renovación del espacio de la nave catedralicia con fines litúrgicos, los modernistas. La polémica, señala Rodríguez Kuri, cobró de manera inmediata tintes políticos e ideológicos, pues detrás de los planteamientos estéticos de ambos bandos se esconde una disputa en torno a una concepción de lo nacional, para el bando neobarroco (O’Gorman, Arnaiz y Freg, De la Maza) la restauración original de la catedral era necesaria para perpetuar la esencia de lo mexicano, mientras que los modernistas deseaban darle un sentido funcional a la catedral. Rodríguez Kuri, sostiene como hipótesis, que finalmente el gobierno de Echeverría apoyó al bando neobarroco porque deseaba frenar el protagonismo y la influencia del clero progresista, al mismo tiempo que buscaba legitimidad política, en “La Proscripción del aura. Arquitectura y política en la restauración de la catedral de México, 1967-1971,” *Historia Mexicana*, LVI: 4, 2007, pp. 1322, 1323, 1329, 1380.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 1326.

preciosos anticipos de la Jerusalén celestial e imperecedera.”²¹⁰ En este planteamiento se encuentra con mayor claridad el sentido de religiosidad barroca defendido por Abascal, y su rechazo a la “contaminación” de la cultura católica por el gusto estético moderno. Abascal observa en la transformación de los templos católicos, una prolongación de las Leyes de Reforma, “orquestrada por los masones y liberales,” para descristianizar al pueblo mexicano, en esta perspectiva las construcciones coloniales simbolizan el orden y la perfección propia de un catolicismo barroco y tridentino, amenazado por el modernismo, metáfora estética de la “anarquía” revolucionaria.²¹¹

Abascal no vacila en declarar que el obispo Sergio Méndez Arceo es un “hereje” porque abraza las tesis marxistas renegando de los misterios cristianos: “Para don Sergio, como para Rousseau y Marx, todos somos y nacemos iguales y naturalmente buenos. Y lo único malo son las estructuras capitalistas, que empiezan cuando al multiplicarse las originarias y múltiples parejas de hombre y mujer se constituye la propiedad privada.”²¹² El camino de Méndez Arceo, continúa Abascal, es el de la Revolución, y el del materialismo histórico que pretende dirigir a la humanidad hacia el comunismo.²¹³ Estas mismas posturas eran compartidas por otros grupos extremistas y por algunos sectores empresariales descontentos con la actuación pública del obispo. El encono en su contra quedó ejemplificado en 1972 a su regreso de Chile, cuando fue recibido en el aeropuerto con un baño de tinta roja por jóvenes ultraderechistas del Movimiento de Renovadora Orientación (MURO). Este tipo de agresiones eran propias de un clima social polarizado

²¹⁰ Abascal, *op. cit.*; 222.

²¹¹ Abascal afirma que el “saqueo y destrucción” de los templos coloniales comenzó con las leyes de Reforma y ha continuado hasta nuestros días. Un relación pormenorizada de este proceso aparece en su *Juárez marxista 1848-1872*, México, Tradición, 1999, p. 377-409.

²¹² Abascal, *op. cit.*; p. 183.

²¹³ *Ibidem*, p. 184.

debido al activismo estudiantil de la década de 1960 y al surgimiento de la guerrilla. En este contexto, el obispo de Cuernavaca y otros miembros del clero mexicano se distinguieron por sus cuestionamientos al Estado mexicano, los que les valió el rechazo de los sectores más conservadores del empresariado.²¹⁴

El ciclo de polémicas contra el clero progresista es cerrado por Abascal con un pequeño texto dedicado al obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz. Una vez más vuelven a utilizar los mismos argumentos que dirigió contra el obispo Méndez Arceo, algunos años atrás, al señalarlo como instigador de la violencia y organizador de la guerrilla zapatista. De igual manera descalifica al obispo Samuel Ruiz en el plano teológico y para rematar lo compara con Fray Bartolomé de las Casas, pues a decir de Abascal, ambos personajes son falsos defensores de los indios.²¹⁵

Lejos de profundizar en los perfiles de los religiosos señalados como “herejes” y “marxistas,” Abascal hace tabla rasa de sus posiciones teológicas, al reducirlas a meras expresiones “conspirativas” dentro de la Iglesia. Desde su punto de vista, la corriente religiosa posconciliar asociada a la teología de la liberación sólo buscaba difundir las “doctrinas ateas y materialistas del marxismo, para sembrar la violencia revolucionaria.”²¹⁶ En la etapa compleja y difícil del catolicismo contemporáneo, propia

²¹⁴ El obispo Méndez Arceo era hostilizado públicamente, no solo por sus posturas políticas, sino por su labor como interlocutor y mediador en algunos casos de secuestros perpetrados por organizaciones de izquierda. Aprovechando esta situación el entonces líder de la CTM Fidel Velásquez acusó al prelado de proteger al líder guerrillero Genaro Vásquez, luego del secuestro del doctor Castrejón. Ante las acusaciones el obispo respondía que se trataba de una campaña orquestada en su contra y que en sus homilías había rechazado el secuestro como un instrumento de lucha útil, pues sólo generaba más represión contra el pueblo, los pormenores de estos hechos son recogidos por José Reveles en “Los riesgos del mediador,” *Proceso*, núm. 19, 12 de marzo 1977.

²¹⁵ González Ruiz, *op. cit.*, p. 179.

²¹⁶ Es verdad que el ascenso de los regímenes dictatoriales en América Latina a partir de 1964, lanzó a un sector de los cristianos por la senda revolucionaria, y politizó la teología que derivó en un marxismo cristiano y en un cristianismo rojo, tal como lo plantea Jean Meyer en la *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1991; no obstante, la corriente eclesial progresista vinculada con la teología de la Liberación agrupa a concepciones extremadamente diversas, como señala

del Concilio Vaticano II, Salvador Abascal simplifica la pluralidad religiosa en dos grandes grupos antagónicos: los herejes progresistas y los cismáticos lefebvristas. Durante toda la década de 1970 se enfrascó en una polémica con todos aquellos sectores que consideraba como ajenos al catolicismo integral e intransigente. El colofón de estos debates intraeclesiales fue la III Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Puebla a principios de 1979. En esta reunión se cierra el ciclo de apertura y renovación que experimentó la Iglesia latinoamericana impulsadas por el Concilio Vaticano II.

Tras la experimentación pastoral y teológica que caracteriza la etapa posconciliar, comienza una etapa de neointransigencia impulsada por el pontificado de Juan Pablo II; después de la apertura posconciliar se produce el retorno hacia la disciplina, se limita el pluralismo eclesiástico y se enfatiza la búsqueda de un modelo de neocristiandad que tiene fuertes coincidencias doctrinales con el catolicismo preconiliar.²¹⁷ La recepción de dichas concepciones por parte de Abascal, no es automática, pero es posible advertir que sus posturas sobre el mundo secular y la defensa de los valores éticos recibió un nuevo impulso a partir de la nueva intransigencia católica. Como se verá más adelante, sus

Blancarte, si bien existe un denominador común que es el acercamiento con las clases populares, había expresiones que iban desde las abiertamente marxistas hasta las populistas y las que estaban a favor del socialismo humanitario. El obispo Méndez Arceo por ejemplo, se veía así mismo como una persona libre (no liberal) sin vínculos con una determinada corriente teórica, mientras que Samuel Ruiz desarrolló una pastoral a partir de una concepción “progresista,” y de su contacto con las comunidades indígenas pero en el marco del magisterio eclesial de Medellín, en *La Iglesia católica en México, op. cit.*; pp. 349, 343.

²¹⁷ Bernardo Barranco traza una caracterización preliminar del pontificado de Juan Pablo II quien es electo en 1978, y cuya trayectoria no deja de ser contradictoria porque utiliza las técnicas modernas de comunicación para reafirmar posiciones tradicionales de la Iglesia, rechaza las reivindicaciones feministas, y denuncia el naufragio de los valores de la catolicidad en las sociedades modernas, al mismo tiempo encabeza una cruzada anticomunista y un rechazo a las teologías de la liberación y a las expresiones de la Iglesia popular. Su pontificado parece encabezar una restauración del ideal preconiliar de cristiandad revitalizando la doctrina social de la Iglesia y reforzando las posiciones antiliberales y anticomunistas, en “Juan Pablo II ¿Restaurador o posmoderno?” *El Cotidiano*, núm. 35, mayo-junio de 1990.

posturas sobre la organización social desde una perspectiva católico integral, se verán fortalecidas y revitalizadas por el fin de la renovación conciliar.²¹⁸

Nacionalismo contrarrevolucionario y la tesis de la conjura judeomasónica.

Salvador Abascal desde sus tiempos como dirigente nacional sinarquista, abanderó la causa del nacionalismo mexicano integrado por dos elementos centrales: la religión católica y la herencia cultural española.²¹⁹ En ese horizonte, el hispanismo era visto como el último valladar cultural de los católicos ante la “ofensiva” del protestantismo yanqui que “amenazaba” con destruir a los pueblos cristianos. Esta peculiar síntesis nacionalista fue reforzada por la influencia doctrinal de personajes afines a la causa franquista como Pablo Antonio Quadra, cuyas ideas fueron difundidas regularmente en *El Sinarquista*. Quadra de origen nicaragüense, mostraba una fuerte inclinación hacia el tradicionalismo católico y abogaba por el resurgimiento del imperio español, de igual manera combinaba los principios del hispanismo con la simpatía hacia las potencias del eje, que según su punto de vista, debían de conducir a las naciones católicas a una nueva era en el mundo occidental, una vez detenida la “barbarie” comunista.²²⁰

²¹⁸ Para Renée de la Torre, este viraje se hizo sentir en la Iglesia mexicana una vez que el nuevo nuncio apostólico Jerónimo Prigione encabezó una nueva geopolítica eclesial conservadora, como primer paso, Juan Jesús Posadas Ocampo dismanteló la labor pastoral del obispo Méndez Arceo en Cuernavaca, mientras que el obispo Juan Sandoval Iñiguez hizo lo propio con el trabajo en pro de la democracia del obispo Manuel Talamás en Ciudad Juárez, en “La Iglesia católica,” en Cristina Gutiérrez Zúñiga, (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2007, p. 43.

²¹⁹ El hispanismo, como ideología, sostiene la existencia de una gran familia trasatlántica integrada por todos los pueblos que alguna vez pertenecieron a la corona española; este planteamiento cobró auge durante la dictadura española de Primo de Rivera, cuando algunos intelectuales conservadores como José María Pemán y Ramiro de Maeztu, revivieron el viejo sueño de una España imperial unida por una religión, un lenguaje, un espíritu y una cultura comunes, más adelante esta doctrina será uno de los pilares ideológicos del franquismo. Las doctrinas hispanistas encontraron eco entre los conservadores mexicanos entre 1920 y 1940, en medio de las turbulentas relaciones entre la Iglesia y el Estado; véase Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y falange. Los sueños imperiales de la derecha española y México*, op. cit. pp. 22, 31. En cambio, Pablo Serrano Álvarez, señala que el hispanismo de la base sinarquista compuesta en su mayoría por campesinos del bajío, era endógeno o por lo menos ajeno al franquismo, en *La Batalla del espíritu*, op. cit; p. 203.

²²⁰ *Ibidem*, p. 100. Abascal recupera la correspondencia que sostuvo con Quadra, durante su periodo como jefe del sinarquismo en *Mis recuerdos*, op. cit; pp. 231, 363, 365, 366.

De igual manera, para Abascal, la hispanidad era un antídoto contra la amenaza yanqui y protestante que pretendía socavar las bases morales de las antiguas colonias españolas, para implantar sus instituciones liberales y “ateas.” Según este argumento, la fidelidad a la cultura hispánica y la integración política de la América hispana podía frenar el avance del imperialismo “judío-yanqui.” Abascal ilustra esta ambición cuando plantea que las antiguas colonias españolas y portuguesas deberían de formar una sola unidad política y cultural denominada “Cristianoamérica.”

Décadas más tarde, ya al frente de su propia editorial, Abascal publica un pequeño folleto titulado *La Espada y la Cruz* (2000) donde desarrolla su perspectiva hispanista de la historia de México. En un tono abiertamente racista, señala que el objetivo fundamental de la corona española era liberar al indio de su sanguinaria idolatría, pues la cultura prehispánica no era más que un compendio de costumbres demoníacas, que incluían los sacrificios humanos, la poligamia y la homosexualidad.²²¹ Así, la espada de Cortés tiene un efecto libertario, pues destruye los falsos ídolos, destierra las “bárbaras” costumbres de la población indígena, y termina por implantar en suelo mexicano la “única” religión verdadera.²²² La conquista de México, constituye para Abascal, la liberación de millones de “indios” de las garras del culto homicida a Huitzilopochtli; gracias al paciente y arduo trabajo de los misioneros, las costumbres de los indígenas fueron reformadas de manera gradual, y acabaron integrados en una sociedad basada en los más puros y nobles principios cristianos.²²³ Esta interpretación fue

²²¹ Salvador Abascal, *La Espada y la cruz de la evangelización*, México, Tradición, 2000, p. 7. El texto originalmente fue publicado en 1992, con un tiraje de 500 ejemplares, y pretendía refutar una declaración del Sínodo de la Arquidiócesis de México emitida en 1992 sobre el sentido de la conquista, en el contexto del quinto centenario del encuentro entre España y el Nuevo Mundo.

²²² *Ibidem*, p. 16.

²²³ Las posturas de Abascal sobre las culturas precortesianas y la naturaleza de la conquista, eran compartidas ampliamente por autores cercanos a la tradición conservadora como Mariano Cuevas, *Historia*

forjada por la generación de Abascal en el contexto de la hegemonía cultural revolucionaria, de ahí su rechazo tajante hacia la concepción popular e indigenista del régimen. El nacionalismo de Abascal se basa en la idea de una comunidad cuyo elemento central es el catolicismo, fuera de esta concepción, no puede haber patria ni independencia política. De ahí que cualquier elemento ideológico ajeno a la tradición católica debe ser rechazado y representado como amenaza para la comunidad nacional.

En alguna medida, la argumentación nacionalista de Abascal guarda cierta relación con los planteamientos de Charles Maurras, el fundador de la Acción Francesa (1902), éste último, concibe una doctrina política basada en el positivismo, al mismo tiempo que reconoce en el catolicismo la religión nacional francesa.²²⁴ Maurras odiaba la Revolución francesa por el caos y la anarquía que había sembrado, y se mostraba como un ferviente partidario de la restauración monárquica. Del positivismo comtiano retoma el sentido del orden y de la armonía, y el postulado de un individuo atomizado y subordinado a estructuras más vastas como la familia, la sociedad, la nación y el Estado. Maurras no era un pensador propiamente religioso, pero consideraba que la Iglesia católica debía mantener sus prerrogativas, por ser un importante factor de cohesión social.²²⁵ Además sostenía un discurso paranoico que veía en los judíos, los protestantes y

de la nación mexicana, México, Talleres Tipográficos Modelo, 1940, pp. 62, 76, 92, 121; José Bravo Ugarte, *Historia de México, tomo primero. Elementos prehispánicos*, México, Jus, 1957, pp. 82, 101; y Joseph Schlarman, *México, tierra de volcanes*, México, Jus, 1950, pp. 60, 145. Estos tres autores tiene en común haber sido sacerdotes jesuitas, también los laicos escribieron en un tono similar, véase Ezequiel A. Chávez, *Apuntes sobre la colonia I. Problemas sociales y políticos*, México, Jus, 1994, p. 13; y José Vasconcelos, *Hernán Cortés, creador de la nacionalidad*, México, Jus, 1985, y *Breve Historia de México*, México, Trillas, 1998, pp. 66, 67.

²²⁴ Michael Sutton, *Nationalism, Positivism, and Catholicism. The politics of Charles Maurras and French Catholics, 1890-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 23.

²²⁵ Philippe Boutry, "L' Action Francaise, La Revolution et la Restauration," Michel Leymarie y Jacques Prevotat (éds.), *L' Action Francaise. Culture, société, Politique*, Paris, Le Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 32.

los masones a los enemigos de la patria francesa.²²⁶ Las ideas de Maurras son producto en buena medida de una cultura política que añora la restauración del Antiguo Régimen y que tiene su punto culminante con el *affaire* Dreyfus.²²⁷

Al igual que Maurras, Salvador Abascal se revela como profundamente antirrevolucionario, pues cree que el mundo idílico de la colonia se derrumbó a causa del movimiento independentista encabezado por Hidalgo, un cura “sin vocación,” de “conducta licenciosa” y seguidor de las doctrinas “heréticas” surgidas en el siglo XVIII.²²⁸ Para Abascal, el llamado padre de la Patria, es un “agitador revolucionario” que rompe con la unidad del mundo colonial y prepara el camino para la secularización del mundo colonial. De acuerdo esta interpretación, Hidalgo no comulgaba con la ortodoxia católica, pues rechazaba el tomismo, y prefería el maridaje “herético” entre el jansenismo y filosofismo. Esa misma mezcla explosiva había inspirado la Revolución francesa con todas sus “terribles” consecuencias tal como las enumera Abascal: los hijos pasaron a ser tutelados por el Estado y no por su padres, la educación se convirtió en laica y revolucionaria, y sólo el Estado la impartía, el matrimonio se redujo a un mero contrato civil, se nacionalizaron todos los bienes de la Iglesia, y la Iglesia católica quedó sujeta a la autoridad estatal.²²⁹

²²⁶ Yves-Marie Hilarie, “L’ancrage des ideologies,” Jean Francois Sirinelli, (ed.), *Histoire des droites en France. I. Politique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 531.

²²⁷ Alfred Dreyfus fue un capitán de ascendencia judía del ejército francés acusado falsamente de traición, permaneció preso entre octubre de 1894 y septiembre de 1899 cuando recibió el indulto. En los años siguientes logró recuperar su posición en las fuerzas armadas, pero el Estado nunca reconoció en términos jurídicos su inocencia, recibió la amnistía, pero no la absolución. La acusación contra Dreyfus es una prolongación del antisemitismo imperante en la Francia de fines del siglo XIX, y sirvió para que Maurras y sus seguidores atizaran el odio contra los judíos. El caso Dreyfus despertó un intenso debate sobre la libertades políticas en la Francia republicana, una reflexión sobre su repercusiones actuales es la de Pierre Vidal-Naquet, “Dreyfus en el caso y en la historia,” en *Los judíos, la memoria y el presente*, México, FCE, 1996, p. 127.

²²⁸ Salvador Abascal, *El cura Hidalgo de rodillas*, México, Tradición, 2004, p. 11.

²²⁹ *Ibidem*, p. 12.

Estos mismos efectos tuvieron su replica en la Nueva España, luego de que Hidalgo iniciara el movimiento de independencia, por “órdenes” de la conjura masónica. Así cualquier expresión revolucionaria es juzgada por Abascal como ajena y enemiga de las tradiciones políticas de la patria mexicana, hispanista, monárquica y católica por definición. Siguiendo con esta argumentación, afirma que las doctrinas liberales fueron introducidas por embajador de Estados Unidos Joel Poinsett, a través de las logias masónicas. Según Abascal, el único proyecto político verdaderamente nacional en ese contexto, fue encabezado por Agustín de Iturbide, pero una vez derrotado quedó sellado el “trágico” destino de la patria mexicana, unido desde ese momento a los designios del imperialismo protestante y judío.²³⁰ Esta interpretación paranoica de la historia es deudora en gran parte de la cultura política contrarrevolucionaria francesa cuyos principales exponentes son Joseph de Maistre (1754-1821), Louis de Bonald (1754-1840) y Felicite Lamennais (1782-1854). Estos personajes tienen en común el rechazo absoluto a los cambios sociales introducidos por la Revolución francesa pues desde su concepción era necesario preservar un orden basado esencialmente en la autoridad de Dios y en la tradición política del Antiguo Régimen.²³¹

Maistre, por ejemplo, reivindica la primacía del instinto, de la sabiduría cristiana, el prejuicio, la fe ciega y el principio de autoridad, por encima de la razón “atea.”²³² En lugar de una sociedad abierta y liberada de las antiguas tutelas, el mundo de Maistre, es oscuro y tenebroso, pues está profundamente desencantado del género humano, nada que

²³⁰ Salvador Abascal, *La Revolución de la Reforma de 1833 a 1848*. Gómez Farias- Santa Anna, México, Tradición, 1983, pp. 29, 30. La tesis de la génesis masónica del régimen liberal mexicano es reproducida en buena parte de la tradición historiográfica conservadora, a manera de ejemplo véase José Fuentes Mares, *Poinsett, historia de una gran intriga*, México, Jus, 1951.

²³¹ Jaques Prévat, “La culture politique traditionaliste,” en Serge Berstein (dir.) *Les Cultures Politiques en France*, Paris, Editions Du Seuil, 1999, p. 48.

²³² Isaiah Berlin, “Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo,” *Vuelta*, núm. 177, agosto de 1991, p. 12.

valga la pena puede ser realizado por los hombres, pues son corruptos y endeble por naturaleza. Los seres humanos, afirma Maistre, son proclives a la disipación y al libre juego a sus pasiones, de ahí que necesitan la disciplina y la perpetua vigilancia de sus guardianes.²³³ Isahia Berlin, percibe en esta visión, la tentación fascista de uniformar, controlar y castigar al hombre, incapaz de poder controlar su naturaleza pecadora y rebelde.

Para Maistre, los hombres deben permanecer cercados por el terror de la autoridad, pues es la única vía para frenar de forma oportuna la anarquía que ronda de manera constante las sociedades humanas. Cualquier reivindicación libertaria es vista por Maistre como un desafío al orden divino, y culpa a la “secta” subversiva integrada por protestantes, francomasones, jacobinos y judíos de haber volado los pilares del Antiguo régimen. Esta secta es la que nunca duerme y la que intriga desde el interior para subvertir la autoridad y el orden establecido. En palabras de Isahia Berlin, la perspectiva ideológica de Maistre sigue impregnada aún por la tradición monárquica, pero anticipa toda la monstruosidad del totalitarismo: el hombre incapaz de gobernarse a sí mismo, debe inmolarse en aras del bienestar colectivo y de la gloria de la nación, renunciando a cualquier principio de autonomía y a su condición misma de humanidad.²³⁴

Abascal reproduce algunos elementos del universo paranoico de Joseph de Maistre, aunque con menos densidad teórica, pues cree ver en la masonería el instrumento corruptor del mundo católico. En su discurso aparece de manera continua la referencia a la conjura masónica y judía que más allá de ser un principio explicativo,

²³³ *Ibidem*, p. 13. Esta concepción del ser humano, nos dice Berlin, no deja de tener una profunda huella agustiniana.

²³⁴ *Ibidem*, p. 16. Isahia Berlin se refiere a una de las características básicas del totalitarismo, que concibe al individuo como superfluo y supeditado a las necesidades del Estado.

tiene una función simbólica en su universo conceptual. El masón y el judío son emisarios de la modernidad, encarnan la ruptura de una sociedad orgánicamente constituida por Dios. Ambos son para Abascal, los artífices del orden liberal que profana las costumbres cristianas, y los constructores de una sociedad “atea” sin dogmas revelados. El masón es un eterno vagabundo que busca la luz de la razón y de la verdad, es lo contrario al católico quien “ya posee la Verdad, la Verdad Revelada, que lo explica todo, absolutamente todo, nada tiene que ir a buscar a la masonería.”²³⁵

En tanto que el judío, es “culpable” un crimen todavía mayor, al haber crucificado al Mesías, para Abascal, la única explicación para la secularización del mundo moderno y sus transformaciones revolucionarias, es metafísica, pues sólo el “mal” encarnado en el pueblo “deicida” es capaz de poner en peligro la fe cristiana.²³⁶ Tal y como ocurrió hace dos mil años, el movimiento “sionista internacional,” afirma Abascal, se vale de imperio yanqui “para obtener el dominio económico, político y cultural del mundo: primero mediante la Banca internacional; luego, también mediante el socialismo, financiado por esa misma Banca.”²³⁷ En ese sentido, el judío simboliza todo aquello que no se puede adaptar a la tradición, su carácter cosmopolita y sus vínculos con las expresiones revolucionarias lo convierten en el “agente” perfecto de la modernidad, entendida desde la perspectiva católico-integrista como impulsora de la secularización de las sociedades humanas.

²³⁵ Abascal, *La Revolución de la Reforma de 1833 a 1848. op. cit;* p. 197.

²³⁶ Este planteamiento comienza con los evangelios, donde los judíos son culpados por los judíos cristianos de crucificar a Cristo, cuando estos pasajes son leídos por los cristianos gentiles, la historia tiene un potencial letal. A partir de entonces, una corriente cristiana reproduce la imagen de Cristo, el Mesías crucificado por los judíos. James Carroll, ilustra con detalle los avatares del antisemitismo cristiano a lo largo de la historia occidental en *Constatines's Sword, The Church and The Jews*, New York, Mariner, 2002, p. 76. Las tesis del complot judío también fue ampliamente difundida en *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, un panfleto de los políticos zaristas divulgado para desprestigiar a los revolucionarios bolcheviques.

²³⁷ Abascal, *op. cit;* p. 210.

La denuncia del complot judeomasonico cruza toda la obra de Abascal, y pretende explicar la modernidad misma y sus instituciones políticas como expresiones contrarias a una concepción religiosa integral. Para Abascal, ningún orden político surgido de las grandes revoluciones burguesas es compatible con una forma auténticamente cristiana de vivir, para dar solución al “problema” católico no basta con evocar un paraíso perdido, lo que se necesita, según él, es imponer un régimen autoritario que restaure la antigua posición de la Iglesia católica. Estas concepciones ideológicas ponen a Salvador Abascal en el mismo sendero ideológico que recorrió Joseph de Maistre en su tiempo.

La verdadera naturaleza del liberalismo mexicano: el “marxismo” de Juárez.

Como se ha visto en los apartados anteriores, Salvador Abascal es un defensor a ultranza de un orden social católico-integral y acérrimo enemigo del orden liberal y de las formas de gobierno republicanas. Al ser éstos “impuestos” por la conjura masónica, no ha tardado mucho para que sobrevenga la tragedia social de la nación mexicana. Siguiendo con este argumento señala que las figuras más representativas del liberalismo mexicano, como Melchor Ocampo y Benito Juárez con el apoyo incondicional del gobierno “yanqui” son los artífices de la destrucción del catolicismo mexicano.

En su obra *Juárez marxista*, no duda en señalar que los liberales encabezados por Melchor Ocampo y por el propio Juárez han concebido un marco jurídico para despojar a la Iglesia de sus bienes; en primer lugar señala que la Ley de desamortización de 1856 fue el primer golpe contra el catolicismo fraguado por la masonería liberal y con el aval de los yanquis protestantes: “todo ha sido trazado en las sinagogas de los Estados Unidos: la judería rechinaba los dientes ante la perspectiva de un México católico, rico e independiente: era necesario reducirlo a la miseria para que todo dependiera de una

potencia materialista y anticatólica como los Estados Unidos, cuyas órdenes obedecerían ciegamente, nuestros capataces, los gobiernos revolucionarios, hasta Ernesto Zedillo.”²³⁸

Este proceso continuó con la promulgación de la Constitución de 1857, que según Abascal era jacobina y ajena al sentir nacional, pues destruyó el equilibrio entre la Iglesia y el Estado, al no reconocer a “Dios como supremo Legislador, Autor, y Fin último del hombre y de la sociedad, sino que establece el derecho y aun la obligación oficial de negar su existencia misma a la niñez, en la prensa, en conferencias y en todos los actos de la vida política y social.”²³⁹ En relación a la interpretación histórica del periodo, Abascal reproduce los mismos argumentos consignados ya por la historiografía conservadora decimonónica, pues la mejor prueba que exhibe del complot masónico y protestante contra México, es el Tratado McLane-Ocampo, “verdadera demostración de la traición liberal a la Nación católica.”²⁴⁰ Con respecto a Juárez, se esfuerza en presentarlo como un déspota servil que sentó las bases de una república laica “atea” y “comunista.”²⁴¹ Continuando con esta perspectiva, la consecuencia palpable de esta “traición” liberal es la pérdida de la identidad nacional, y el fin de la libertad religiosa; la Reforma liberal

²³⁸ Salvador Abascal, *Juárez marxista, 1848-1872*, op. cit; p. 168.

²³⁹ *Ibidem*, p. 199.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 336. Erika Pani analiza con detalle la manera en que emerge la figura de Juárez como el artífice del Estado moderno en México y el panteón de héroes nacionales después de la intervención francesa, en *El segundo imperio*, México, CIDE, FCE, 2004.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 479. Abascal sigue con gran detalle la obra de Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*, publicada en 1904. Existe una vasta historiografía que a falta de mejor nombre denominaremos conservadora, deudora en buena medida los planteamientos de Bulnes sobre la “traición” de Juárez al aceptar el tratado McLane-Ocampo; el propio Salvador Abascal editó en Jus una larga lista de títulos sobre el tema, de entre los cuales destacan los siguientes: José Fuentes Mares, *Juárez y los Estados Unidos*, México, Jus, 1960; Alfonso Junco, *Juárez intervencionista*, México, Jus, 1972; Ezequiel A. Chávez, *Juárez*, México, El Colegio Nacional, Jus, 1994; Alberto María Carreño, *La diplomacia extraordinaria entre México y Estados Unidos, 1789-1947, volumen II*, México, Jus, 1961; Ángel Taracena, *Juárez, católico, apostólico, romano*, México, Jus, 1967. La mayoría de estos textos se caracterizan por su estridencia y su visión maniquea de la historia, cuyo objetivo es destruir el mito liberal del Benemérito de las Américas.

“saqueó” los templos católicos, y luego despojó a la Iglesia de sus funciones sociales, relegándola a un papel de mera espectadora de la “ruina espiritual de la nación.”

Antes del liberalismo, asegura Abascal, la devoción del pueblo mexicano era ejemplar pues había sido educado por la Iglesia; producto de esta formación religiosa existía un orden social basado en la solidaridad cristiana. Así la Iglesia y la sociedad colonial constituyen una sola unidad que permitió el progreso económico del virreinato.²⁴² Ese mundo idílico asegura Abascal, quedó destruido cuando los masones comenzaron a “infiltrarse” en la propia monarquía española para imponer las reformas borbónicas, y cuya prolongación es el orden liberal del siglo XIX. El resultado de este proceso fue la descristianización de la nación mexicana y el “sometimiento” absoluto de la Iglesia al poder civil.²⁴³

Lo que subyace en la condena de Abascal al régimen liberal mexicano, es el rechazo manifiesto a la modernidad con todos sus productos: la autonomía intelectual, la democracia y la tolerancia religiosa. Estos principios surgen después de las terribles guerras de religión entre católicos y protestantes en el siglo XVII que marcan el fin de la unidad del cristianismo occidental.²⁴⁴ Para asegurar la convivencia en el mundo moderno caracterizado por la pluralidad de creencias fue necesario concebir nuevos sistemas sociales autónomos y separados por completo de cualquier confesión religiosa.

²⁴² *Ibidem*, p. 288.

²⁴³ *Ibidem*, p. 292.

²⁴⁴ Roberto Blancarte plantea que la modernidad como etapa histórica produce la autonomía de lo secular frente a lo religioso de ahí que la Iglesia vea con recelo las expresiones de dicho proceso, en el “Cristianismo y mundo moderno; una relación ambigua,” en Rodolfo Casillas, (comp.), *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, FLACSO, 1993. p. 42. Por su parte Stephen Toulmin argumenta desde la perspectiva de la historia de la ciencia, que la modernidad surge cuando el conocimiento logra emanciparse del ámbito teológico, Newton, Leibniz y Descartes utilizan el lenguaje matemático para construir una representación abstracta y racional del universo sin categorías teológicas, pues todos ellos pretendían crear una nueva “*lingua franca*” luego de que el cristianismo estalló como sistema simbólico de Occidente; no obstante como plantea el mismo autor ninguno de estos personajes abandona los principios metafísicos al reconocer a Dios como principio y creador del cosmos, en *Cosmopolis, the Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago press, 1990.

La Revolución francesa es el siguiente fenómeno clave en la consolidación de una esfera social nítidamente autónoma y separada del campo religioso, pues al remover los cimientos del Antiguo Régimen, detona lo que Emile Poulat llama la eclosión de las libertades del individuo consagradas en *La Declaración Universal de los Derechos del Hombre*: libertad religiosa, libertad de culto y libertad de conciencia.²⁴⁵ Todos estos principios son integrados en el marco constitucional de los Estados laicos, con el fin de garantizar que nadie sea perseguido por su credo religioso. Este modelo político y jurídico garantiza la pluralidad y la tolerancia religiosa una vez que el propio Estado sustituye a la religión como fuente de legitimidad, por la doctrina de la soberanía popular.²⁴⁶ El establecimiento de un régimen laico, afirma Jean Bauberot, es un proceso histórico inacabado en el que diversas instituciones se liberan del poder y de la influencia de la religión, para conquistar su autonomía, el objetivo fundamental de la laicidad es otorgar la libertad absoluta de conciencia, de culto y de igualdad a los ciudadanos, sin importar su creencia religiosa o la presencia mayoritaria de una determinada confesión religiosa en el espacio nacional.²⁴⁷

²⁴⁵ Emile Poulat, *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la Modernité*, Paris, Editions Du Cerf, 1987, pp. 20, 67.

²⁴⁶ Roberto Blancarte afirma que la laicidad se ha construido para defender la libertad de conciencia, independientemente de la forma de gobierno que un Estado determinado adopte, aunque la laicidad tiene una mayor compatibilidad con la democracia constitucional. En los países latinos donde el catolicismo era hegemónico, el establecimiento del Estado laico derivó en un enfrentamiento abierto con la Iglesia, es entonces cuando el laicismo se volvió sinónimo de anticlericalismo. Para el caso específicamente mexicano, se puede hablar de un laicismo a la defensiva que se transforma en ofensivo ante la intransigencia de la Iglesia en el contexto de la reforma liberal del siglo XIX. El término laico, señala Blancarte viene del griego *laikós*: del pueblo, se utilizó originalmente para diferenciar a los cristianos bautizados, de los miembros del clero, sería hasta el siglo XIX cuando “laico” comenzó a denotar aquel espacio que escapa del control eclesiástico, en *Para entender el Estado laico*, México, Nostra ed. 2008, pp. 8, 9, 15.

²⁴⁷ Jean Bauberot, “Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa,” en Roberto Blancarte, (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, Colmex, 2008, pp. 49, 52, 56. Para Bauberot, que examina con detalle el caso francés, la laicidad fue ganando terreno en el campo social, cuando Jules Ferry estableció la escuela pública y laica en 1882, al mismo tiempo que impulsó una moral laica “aconfesional” y separada de implicaciones metafísicas. El autor entiende el proceso de laicización como el lugar que ocupa la religión en el campo institucional y su

Por el contrario, Salvador Abascal desde una perspectiva católico-intransigente rechaza de manera absoluta la legitimidad de la legislación laica para el caso mexicano. Desde su perspectiva, los regímenes liberales persiguen a la Iglesia católica, pues ninguna legislación humana puede estar por encima de la ley natural y de la “soberanía” absoluta de Dios. De igual manera señala que la Constitución liberal de 1857 “despoja” a la Iglesia de sus derechos por Dios mismo establecidos y conquistados con la sangre de Cristo.²⁴⁸ En sus diversos artículos constitucionales, dice Abascal, hay una “negación” de Dios como Supremo Legislador, autor y fin del hombre y de la sociedad. Los liberales y jacobinos han impulsado una moral laica que rompe el pacto divino, y promueve la incredulidad y los valores materialistas que conducen a la indigencia absoluta, porque fuera de Dios todo es miseria para el alma, pues todo, absolutamente todo, es inferior a ella, excepto Dios,” sentencia Abascal.²⁴⁹ Abascal dice no aceptar el “dogma” revolucionario de la “absoluta independencia del pueblo, del hombre con respecto a Dios” y rechaza cada una de las instituciones del régimen laico, como el matrimonio civil y la escuela pública. El resultado de este proceso histórico ha sido según Abascal desastroso, pues implica la dependencia económica de la nación mexicana a los poderes financieros internacionales y ha propiciado el surgimiento de toda clase de “sectas” protestantes, y la proliferación de otras confesiones como el judaísmo, mientras que el clero católico en su mayoría no lucha contra la corrupción de las costumbres.²⁵⁰

relación con la política, a propósito de la defensa de la libertad de conciencia y de la desacralización del Estado, para diferenciarla de la secularización referida a la dinámica social que implica la pérdida de pertinencia de lo religioso en la cultura cotidiana.

²⁴⁸ Abascal, *Juárez marxista*, op. cit; p. 199.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 200.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 347.

Para Abascal, el laicismo es parte de un proyecto ateo, descristianizador, y materialista diseñado por los enemigos de Cristo, para terminar con un catolicismo concebido desde una perspectiva integral. En esta concepción está presente la tensión entre un catolicismo social que abarca toda la vida pública, opuesto a la idea liberal de un cristianismo relegado al ámbito privado. Para ese catolicismo, la libertad religiosa es entendida como la posibilidad de experimentar lo religioso en todos los aspectos de la vida social, y es anterior a la proclamación moderna de los derechos del hombre, no se fracciona sino que conforma una totalidad singular independiente de los derechos civiles de las naciones.²⁵¹ Abascal no acepta la fragmentación del mundo cristiano y menos aun reconoce la emancipación de la conciencia de la tutela religiosa y la figura del sujeto independiente que promueve el liberalismo en su forma clásica.

Abascal ha elegido bien su blanco para exponer su visión del régimen laico, pues Juárez constituye el mito fundador de la cultura republicana, su influencia ha sido tal que los gobernantes priístas utilizaron su figura como fuente de legitimidad política, al exaltar sus virtudes como artífice de la soberanía nacional y como defensor de las libertades civiles del México moderno.²⁵² Si bien los planteamientos de Abascal sobre la

²⁵¹ Emile Poulat, *La Solution Laïque et ses problèmes. Fausses certitudes, vraies inconnues*, Paris, Berg International, 1997, pp. 51, 67. En los términos de Poulat, la laicidad es un instrumento jurídico que establece la separación entre las confesiones religiosas y el Estado, lo que no impide el debate sobre algunas instituciones seculares como el matrimonio civil y la enseñanza pública. Algunos temas como la educación privada, la naturaleza de las congregaciones religiosas, la relación entre ciencia y religión y las cuestiones relativas a la moral laica siguen sujetos a un intenso debate en el caso francés, y están lejos de resolverse en el plano de las sociedades modernas. Incluso puede haber retrocesos, pues el marco jurídico de la laicidad es moldeable y dinámico siempre sujeto a la reinterpretación y a determinadas presiones políticas.

²⁵² La importancia de Juárez como figura mítica de la cultura política republicana ha sido analizada por Charles Hale quien plantea que los gobiernos emanados de la Revolución mexicana se consideraban como herederos de la tradición liberal juarista, intelectuales del régimen como Daniel Cosío Villegas y Jesús Reyes Heróles sostenían la tesis de la continuidad del liberalismo, como parte de un discurso legitimador de las acciones gubernamentales, el último presidente priísta en utilizar estos argumentos fue Carlos Salinas de Gortari en su discurso del 4 de marzo de 1992 pronunciado en ocasión del 63 aniversario de la fundación

figura de Juárez y del liberalismo mexicano parecen tener escasa representatividad, por su tendencia maniquea y extremista, no dejan de tener actualidad pues se entrelazan con las de aquellos actores del conservadurismo nacional que están dispuestos a poner en entredicho el pluralismo religioso consolidado tras el ciclo de reformas liberales decimonónicas. La propia Iglesia mexicana, ha buscado ganar el terreno perdido luego del *modus vivendi*, con la reforma constitucional de 1992, lo que ha dado pie a una nueva serie de discusiones sobre la naturaleza del Estado laico y el papel de las confesiones religiosas en el espacio social.

Los planteamientos de Abascal representan en alguna medida, las posiciones de aquellos que ven en la legislación laica, una amenaza para la Iglesia católica, y de aquellos que cuestionan de manera directa los fundamentos filosóficos de un Estado que garantiza la libertad de conciencia. Abascal nunca dejó de sostener que la Iglesia había sido perseguida y profundamente agraviada por los gobiernos revolucionarios, lo cual no deja de ser una interpretación sesgada por sus inclinaciones ideológicas. En última instancia su pensamiento siguió anclado en una serie de férreas convicciones religiosas, pues rechazó cualquier principio de tolerancia en materia religiosa. Su retórica antisemita y su defensa de una sociedad católica, cuestionan la viabilidad misma de las reglas de convivencia en una sociedad democrática, donde a nadie se le prohíbe profesar su credo religioso. En pocos aspectos, el pensamiento de Abascal es tan beligerante como en lo referido al tema de la laicidad, y sus planteamientos siguen desafiando los marcos de tolerancia propios de un Estado democrático.

del PRI, en “Los mitos políticos de la nación mexicana: El liberalismo y la Revolución,” *Historia Mexicana*, XLVI:4, 1996, pp. 828, 829.

De la democracia cristiana al Estado autoritario.

Para Abascal, la Revolución mexicana es un evento que sólo ha traído desgracias al pueblo mexicano. Nada bueno puede surgir de este hecho histórico, ni siquiera la idea de una democracia, pues a su juicio, el supuesto apóstol de la democracia “revolucionaria” Francisco I. Madero, “judío,” “liberal” y “espiritista,” siguió los dictámenes de sus “amos” los yanquis para imponer en México un sistema ajeno al sentir de pueblo mexicano.²⁵³ El juicio de Abascal es contundente: la democracia en México es una ficción y ha demostrado ser una forma de gobierno históricamente inviable. Madero es representado por Abascal como un dictador que impone candidatos y desconoce los triunfos del Partido Católico, así el apóstol de la democracia termina por ser el “verdadero padre” del PRI. El sistema político mexicano es de marca maderista, corrupto por definición porque no respeta el voto, ni ofrece verdaderas condiciones de equidad. Así confirma Abascal su tesis sobre la inviabilidad de la democracia en México, pues afirma que en la práctica este sistema sólo ha servido como instrumento para frenar la verdadera voluntad de un pueblo mayoritariamente católico.²⁵⁴

Según Abascal, por la vía democrática no hay nada que hacer, pues la Revolución mexicana fundamentalmente atea que inicia con Madero, se radicaliza con Carranza y comienza la persecución religiosa de católicos con Calles, el clímax revolucionario llega cuando Cárdenas asciende al poder, pues se propone la instauración del comunismo en México y renueva su estrategia para aniquilar el catolicismo mexicano. Ante este escenario, Abascal sostiene que su intención como jefe sinarquista fue organizar “un golpe nacional, con una minoría, pero nacional, o sea que abarcara geográficamente toda

²⁵³ Salvador Abascal, *Madero, dictador infortunado*, México, Tradición, 1983, p. 83.

²⁵⁴ *Ibidem*, 177.

la Nación: minoría militarizada-con militarización primeramente del espíritu-, resuelta y determinante.”²⁵⁵ La democracia por lo tanto, no solo es un camino falso, sino que es necesario terminar con el régimen ateo de la Revolución mediante un golpe de Estado. Desde su perspectiva, los católicos sólo podían resistir la embestida brutal del “comunismo cardenista” con las armas en la mano. En términos estratégicos había que corregir los errores de la *cristiada*, que se había estancado en la región centro-occidente, sin convertirse en un movimiento de alcance nacional. Para Abascal, los cristeros llevaron a cabo una gesta heroica, pero con resultados muy limitados en el plano político.²⁵⁶

Desde la perspectiva de Abascal, el llamado a tomar las armas y el rechazo a la democracia estaban justificadas, pues Cárdenas encabezaba un programa de gobierno para transformar la nación católica en un “Estado marxista.” Dicho plan incluía la fundación de la escuela socialista y un programa de educación sexual para arrebatarles a los padres el alma de los niños.²⁵⁷ También denuncia el sistema de cooperativas dirigido por el Estado para colectivizar la dinámica social: “todo en manos del Estado, estos es del gobierno, o sea del pulpo de la burocracia convertido en patrón omnipotente e impersonal del trabajador, exactamente como en Rusia: dueño de vidas, votos y conciencias y producto del mismo trabajo.”²⁵⁸ Otro paso para la creación del Estado socialista era la organización del ejido y la creación de las milicias agrarista, como parte del programa para descristianizar al campesino.²⁵⁹

²⁵⁵ Salvador Abascal, *Lázaro Cárdenas presidente comunista. Tomo I*, México, Tradición, 1988, p. 47.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 49.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 117.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 175.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 176.

En sus textos sobre historia de México, Abascal denuncia de manera insistente los males de la Revolución, pero no tiene ningún tratado o apartado específico para exponer su visión alternativa de Estado y sociedad. No obstante, en sus obras aparecen algunos comentarios y señalamientos que permiten delinear su proyecto de sociedad. En sus memorias, Abascal reconoce que la propuesta política de los sinarquistas es ambigua y carece de definición por lo tanto su tarea fue darle un rumbo y una meta específica:

Les faltaba definirse en muchos puntos: que organización se les debería dar a las fuerzas productoras para hacer posible el ideal de “todos propietarios,” en cuanto al régimen político, que no podía ser el actual de la falsa democracia revolucionaria, ni un federalismo antinatural, cómo sería posible la libertad municipal dentro de una prudente autonomía regional, como energía creadora, no como botín de caciques y parásitos, sin quebrantar la unidad nacional; cómo fomentar la verdadera cultura; cómo combatir la barbarie y por lo tanto el ateísmo; cómo devolverle a la Iglesia la libertad, su derecho a la enseñanza; etc.” Para definir esos puntos no habría servido sino para exacerbar al enemigo. Y nuestra gente aún la más sencilla, y la Revolución antimexicana comprendían bien a donde íbamos: al Estado Católico, que nosotros sabíamos que por razón natural tenía que ser corporativo.²⁶⁰

Según Abascal, el Estado corporativo no se compone de individuos sueltos, sino de asociaciones naturales, anteriores al Estado, necesarias para la propagación de la vida y el desarrollo de la persona humana. Desde esta perspectiva, “Estado es el coronamiento de la asociación de familias y de cuerpos de diversas clases: de caridad, de investigación filosófica, de enseñanza, de ciencias experimentales, de comercio, de agricultura, de artes, etcétera; cuyas actividades no son de la incumbencia directa del gobierno, que tan sólo debe vigilar porque nada haya que frustre la consecución del Bien Común temporal.”²⁶¹

²⁶⁰ Abascal, *Mis memorias*, op. cit; p. 184.

²⁶¹ Abascal, *Juárez marxista*, op. cit; pp. 204, 205.

Para Abascal es necesario crear un orden social que tome en cuenta la conciencia del individuo, rechaza la constitución de una colectividad anónima que suprime la personalidad del individuo. Todo orden social debe fundarse en el:

reconocimiento social y por lo tanto personal de un Orden sagrado superior, en cuyo cumplimiento radica la felicidad social por constituir la única felicidad posible en los personal en este valle de prueba. La tragedia actual-o esclavitud o anarquía-es la consecuencia lógica de la desacralización del Orden social y de la desacralización, de la secularización, de la autonomía de la vida personal. El retorno a Cristo en su Iglesia es el único remedio: ser miembros los unos de los otros en Cristo nuestra cabeza.²⁶²

Este planteamiento recoge la idea clásica de la democracia cristiana que se presentaba como una tercera vía entre socialismo y el capitalismo. El eje central de este proyecto es el corporativismo que contempla la organización social de cuerpos naturales como la familia, el municipio y la búsqueda del bien común según las enseñanzas de las encíclicas papales.²⁶³ Desde luego el tipo de Estado que prefigura tiene un carácter confesional, pues se caracteriza por tener sus códigos, leyes e instituciones, pero pretende cumplir con los mandamientos de la Iglesia para extender el Reino de Dios en el mundo.²⁶⁴

El problema con los planteamientos propios de la democracia cristiana es que no se articulan con una teoría social o una forma de gobierno en particular, puesto que rechazaba la democracia liberal y el Estado socialista. El único ejemplo histórico de este modelo era la experiencia del franquismo y del salazarismo portugués. El nacionalismo hispanista, la organización corporativa y la hegemonía católica del régimen de Franco, hicieron que muchos pensadores e ideólogos católicos lo tomaran como un ejemplo a seguir. El propio Abascal señala que la situación del pueblo católico es tan desesperada que no es posible imaginar soluciones moderadas:

²⁶² *Ibidem*, p. 213.

²⁶³ *Ibidem*, p. 74.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 74.

el remedio ya no puede estar sino en un Golpe de Estado que arranque de raíz todo el mal: para constituir corporativamente a la Nación, por profesiones, dentro de las cuales cada quien participe del gobierno en cuanto a lo que le sea personalmente conocido-única democracia posible-, con mando supremo político-militar que no se remueva mediante elecciones del voto universal ni cada seis años, sino quizá con derecho del Jefe Nacional a gobernar vitaliciamente y a nombrar a su sucesor -la especial monarquía en que pensaba Bolívar-; sin partidos políticos; con especiales Consejos de Estado. Y tener en cuenta que los Estados Unidos serán siempre nuestros enemigos, como enemigos que son de la civilización cristiana.²⁶⁵

La solución que Abascal no menciona por su nombre es el derrocamiento del régimen revolucionario y el establecimiento de una dictadura como la Franco en España y la de Antonio de Oliveira Salazar en Portugal. La acción de la Revolución “atea,” la barbarie de la escuela socialista, la constitución de un partido único, la colectivización de la propiedad y de la tierra debían de ser detenidas por medio de una acción política igual de radical y definitiva. El propio Abascal señala que el movimiento sinarquista tenía como objetivo el establecimiento de un Estado católico que debía ser por “razón natural corporativo.”²⁶⁶ En esa coyuntura histórica consideraba que sólo mediante la fuerza y con las armas en la mano era posible devolverle a la Iglesia católica su campo de acción social arrebatado por la Revolución atea.²⁶⁷ Desde el inicio del movimiento sinarquista se aprecia un rechazo explícito al juego político del sistema político mexicano, lo que terminó por alejar a los sinarquistas del Partido Acción Nacional, pues consideraban que la competencia electoral era una simulación, y que su movimiento nunca tendría posibilidades reales de triunfo por la vía partidista. Para Abascal, “los intelectuales de Acción Nacional se metían en una trampa: la trampa del voto individual, universal,

²⁶⁵ Abascal, *Lázaro Cárdenas presidente comunista. Tomo I, op. cit;* pp. 230-231.

²⁶⁶ Abascal, *Mis memorias, op. cit,* p. 184. Se trata de un modelo basado sobre todo en la dictadura de Antonio de Oliveira Salazar, quien organizó Portugal en diversos cuerpos sociales dependientes de una sola organización política: La Unión Nacional a partir de 1930.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 190.

desarticulado, en cuyo respeto por la banda de ladrones que los manipula han cifrado la salvación y la dicha de México.”²⁶⁸

Si bien Abascal nunca expresó en términos claros o demasiado teóricos su modelo de nación, de manera reiterada manifiesta su simpatía por los regímenes dictatoriales. Es posible que esta inclinaciones estuvieran presentes entre la dirigencia sinarquista, pues en un texto de Juan Ignacio Padilla, *México en 1960*, se contempla que después de la toma del poder por medio de las armas, el jefe nacional sinarquista asumirá el poder del Estado con el objetivo de garantizar el bien común e imponer todas las medidas necesarias para la salvación de la patria. La base de este régimen imaginario sería el orden social cristiano que descansaría sobre tres pilares: la Iglesia, el ejército y el pueblo.²⁶⁹ El modelo propuesto por Padilla está más cerca de la España franquista y el Estado Nuevo de Portugal que de un Estado democrático.

Esta postura política es más visible cuando Abascal está al frente de su propia editorial, Tradición, donde se dedica a editar algunas obras relativas a la dictadura de Oliveira Salazar y el *Estado Novo* portugués. Si bien nunca teorizó expresamente sus posturas políticas, a lo largo de su obra existen una buena cantidad de pasajes que reiteran su rechazo al Estado liberal democrático y su admiración por los sistemas políticos autoritarios. Dichas posturas las mantuvo Salvador Abascal hasta su muerte, el 29 de marzo de 2000.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 133.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 410.

Capítulo III. Salvador Borrego: el espectro del anticomunismo en México.

El presente capítulo tiene como objetivo analizar el pensamiento político de Salvador Borrego Escalante. Este personaje nacido en 1915, comenzó su carrera como periodista a mediados de los años treinta en *Excélsior* y de manera paralela se dio a la tarea de producir una extensa obra de naturaleza panfletaria sobre temas históricos y políticos.²⁷⁰

En sus más de treinta textos publicados entre 1950 y el 2007 reitera que la civilización cristiana está seriamente amenazada por judíos, masones y comunistas quienes buscan imponer un gobierno mundial ateo. Desde su perspectiva, la Alemania nazi fue la única fuerza que tuvo la oportunidad de frenar la “amenaza roja” y salvar así la cristiandad.

Para encontrar el origen de tan peculiar planteamiento ideológico es necesario remontarse al contexto polarizado del cardenismo en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Según el propio testimonio de Borrego comenzó a simpatizar con la causa del nacionalsocialismo hacia fines de la década de 1930 al percibir que la información manejada por los diarios nacionales sobre la contienda europea era “manipulada” a favor de los aliados. Este tipo de percepciones eran comunes en esa coyuntura política, dado que los sectores anticardenistas cuestionaban el supuesto viraje “comunista” de la Revolución mexicana, y contemplaban en el fascismo europeo, el antídoto contra el avance del “terror socialista.” El señalamiento de Borrego sobre la manipulación de las notas internacionales para favorecer al bando aliado y satanizar a las potencias del Eje no es del todo exacto, pues cuando comienza a laborar como reportero en *Excélsior* en 1937, la mayor parte de la prensa de la época incluyendo este diario, difundían noticias

²⁷⁰ Julio Scherer y Carlos Monsivais, *Tiempo de saber. Prensa y poder en México*, México, Aguilar, 2003, p. 28. Poco se sabe de los datos familiares de Salvador Borrego, Scherer refiere que Salvador Borrego junto con su hermano Enrique siempre destacó por mantener una férrea convicción anticomunista.

favorables a los regímenes fascistas y atacaban de manera incesante las reformas cardenistas por ser parte de un “plan perverso” para instaurar el comunismo en México.²⁷¹ Poco después, Borrego pasa a la edición vespertina del mismo diario, conocida como *Últimas Noticias* dirigida por Miguel Ordorica quien era abiertamente pronazi y tomaba las notas internacionales directamente de la agencia alemana *Transocean*.²⁷²

En el debate público, parecía que el futuro del país se debatía entre dos opciones claramente contrapuestas: el comunismo o el fascismo. Por lo tanto cada bando trataba de exponer las virtudes o defectos de los sistemas políticos en cuestión, cayendo con frecuencia en visiones maniqueas y alarmistas. En ese momento tanto la izquierda como la derecha se dieron a la tarea de construir estereotipos del “enemigo” respectivamente, para ser difundidos rápidamente a través de la prensa de la época. Las actividades del líder obrero Vicente Lombardo Toledano, ejemplifican muy bien este proceso, pues denunciaba que en la escena nacional operaba la “quinta columna nazi” junto las fuerzas de la “reacción,” para derrocar al gobierno revolucionario del presidente Lázaro Cárdenas.²⁷³

²⁷¹ Silvia Gómez Marín, *Prensa y poder político en México. La elección presidencial de 1940 en la prensa mexicana*, op. cit; p. 29.

²⁷² Al parecer en México existió una red de propaganda nazi construida por Arthur Dietrich encargado de prensa de la embajada alemana en México, quien financiaba revistas como *Timón* de José Vasconcelos y ofrecía sobornos a periodistas de diversos medios con tal de que favorecieran al bando fascista. Sin embargo no existe información que pueda vincular a periodistas como Ordorica y Borrego entre otros con Dietrich o algún otro agente alemán. Sobre las actividades de este último véase Sthepen Niblo, *México en los cuarenta. Modernidad y corrupción*, op. cit, p. 256.

²⁷³ Lombardo Toledano fue uno de los más notables animadores del debate nazismo vs comunismo durante la turbulenta etapa del cardenismo y constantemente denunció que el dinero de Berlín financiaba a diarios como *Excelsior*, *Últimas Noticias*, *El Universal Gráfico* y *La Prensa* para promover una imagen favorable a la Alemania nazi, en “Los agentes nazis tratan de crear dificultades entre México y los EE.UU.” *El Popular*, 9 de junio de 1939, México, D. F. p. 7, en *Obras Completas, Vol. XXII*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1992. Lombardo Toledano seguiría cultivando esta temática décadas después, al firmar que el imperialismo había terminado por adoptar ciertas características del fascismo, véase *El neonazismo, sus características y peligros*, México, UNAM, 1960.

No obstante, al margen de las versiones propagandísticas de la época, se construyó una verdadera memoria sobre los conflictos europeos. El propio Lombardo Toledano organizó una serie de conferencias en el Palacio de Bellas Artes en las que participaron republicanos exiliados quienes dieron testimonio sobre los horrores del franquismo. En la discusión sobre la naturaleza de los fascismos europeos también participaron los exiliados alemanes, judíos y austriacos quienes al llegar a México forjaron con sus testimonios una primera visión de la brutalidad del régimen nazi. Los exiliados germanoparlantes fundaron en 1938 *La Liga Pro-Cultura Alemana*, y luego *El Club Enrique Heine* para difundir otra perspectiva de la cultura alemana y ofrecer testimonios entonces inéditos sobre la política de exterminio que los nazis habían implementado en contra de los judíos y de otras minorías étnicas. Ya en plena Segunda Guerra Mundial publicaciones como *Alemania Libre*, novelas como *La Séptima cruz* de Anna Seghers y *El Libro Negro del Terror nazi en Europa*, dieron a conocer al público mexicano el rostro genocida de los nazis.²⁷⁴

Por su parte Salvador Borrego siguió colaborando en *Excelsior* y *Últimas Noticias* probablemente hasta el fin de la contienda mundial, hasta que en 1949 se integró a la cadena periodística del coronel José García Valseca. Para entonces ya estaba convencido de que el comunismo era una creación política de los judíos cuyo objetivo final era la destrucción del cristianismo. A lo largo de su vasta obra se puede apreciar una notoria influencia del pensamiento social católico, y una condena sistemática a las instituciones modernas, que desde su perspectiva han sido construidas por los judíos para aniquilar a

²⁷⁴ Segher escribió *La Séptima Cruz* en 1939, justo cuando los nazis invaden Polonia, después huye hacia Francia y llega posteriormente a México, para integrarse a los movimientos antifascistas de los exiliados germanoparlantes. Esta obra fue publicada en 1942 con el apoyo del presidente Ávila Camacho y recoge los testimonios de artistas de 16 naciones sobre las atrocidades cometidas por los nazis.

los cristianos. Sin que se pueda establecer algún nexo entre Borrego y la Iglesia, el trasfondo de sus planteamientos políticos es la pugna de los católicos contra el Estado laico. En ese momento personajes como Borrego, vieron en los fascismos una opción viable para los pueblos católicos como el mexicano que supuestamente estaba a punto de ser presa del “comunismo ateo.” A lo largo de los siguientes apartados, se examinarán de manera cronológica los principales temas que han obsesionado a Salvador Borrego; en la medida de lo posible se ha buscado contextualizar sus obras y sus tesis políticas más significativas, con el fin de establecer posibles relaciones con otras expresiones del pensamiento conservador del siglo XX.

El judío como símbolo del “mal absoluto.”

Salvador Borrego publicó *Derrota Mundial* en 1953, lo que resultó particularmente provocador, en primer lugar porque se trató de la primera apología del nazismo publicada en el México de la guerra fría y en segundo porque difundió una visión apocalíptica de un orden mundial dominado por el “comunismo hebreo” triunfante. En las primeras páginas de *Derrota Mundial*, Borrego declara que los males del siglo XX comienzan cuando el “judío” Vladimir Lenin encabeza la Revolución bolchevique contra el gobierno de los zares, para implantar la ideología de los “judíos” Marx y Engels:

La base ideológica de la revolución rusa la crearon los judíos Marx y Engels, la pusieron en movimiento social, Lenin, Zinoviev, Kamenev, Bronstein, y otros israelitas; la solapó y ejecutó a medias el hebreo Kerensky; la ayudaron económicamente desde EE. UU. Los magnates Kuhn, Loeb, Felix Warburg, Otto Kahn, Mortimer Schiff y Olef Asxhberg, y la hicieron posible agitando a las masas proletarias un sinnúmero de comisarios israelitas, como judíos eran – simbólicamente-10 de 12 revolucionarios que ejecutaron a la familia real de los Romanof.²⁷⁵

²⁷⁵ Salvador Borrego, *Derrota Mundial*, México, ed. del autor, 2007, p. 23. Es verdad que políticos como Trostsky, Kerensky y Kamenev, entre otros líderes de la Revolución rusa eran de ascendencia judía, no era el caso de Lenin ni de Stalin como afirma Borrego.

Así los judíos se convierten para Borrego en la peor amenazada conocida para los cristianos en los tiempos modernos. Su tesis es que en el mundo actual, los judíos se organizan en secreto para proseguir su batalla contra los cristianos igual que lo han venido haciendo desde hace dos mil años. En textos posteriores, menciona que los judíos se han infiltrado en todas las naciones con la única finalidad de exterminar a los cristianos mediante la organización de movimientos de fachada como el protestantismo, la masonería, el liberalismo y por último el comunismo.²⁷⁶ Desde esta perspectiva la Revolución francesa fue parte de la ofensiva judeomasónica contra el cristianismo; según Borrego, los israelitas no se detuvieron ahí, puesto que una vez consumada la independencia de México por Iturbide, impulsaron las logias masónicas a través del embajador de Estados Unidos Joel R. Poinsett para derrocar al primer Imperio mexicano.²⁷⁷ El propio Poinsett se valió de “antimexicanos” como Lorenzo de Zavala líder de los yorkinos, para sabotear cualquier intento de consolidar un proyecto de nación independiente.

De tal manera que para el autor, la historia occidental no es otra cosa que una interminable sucesión de conspiraciones organizadas por los judíos para socavar cualquier régimen político compatible con el cristianismo. Continuando con esta lógica conspirativa, Borrego afirma que casi todos los gobernantes mexicanos se han sometido a los dictados de la masonería y del gobierno de Washington. Para el autor, la excepción a esta regla fue Porfirio Díaz quien se apartó de los dictados de la masonería yanqui. El precio que pagó por esta supuesta intentona de hacer valer la soberanía nacional fue el

²⁷⁶ Salvador Borrego, *América pelagra. 600 años de azarosa historia, de 1419 a 2003*, México, ed. de autor, 2005, p. 62.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 125.

exilio tras el “alzamiento” de 1910 “organizado” por el gobierno yanqui.²⁷⁸ Desde entonces, el Estado mexicano ha servido a los intereses de comunistas y capitalistas controlados estos últimos por el movimiento político judío.

Las tesis de Borrego sobre conspiraciones orquestadas por judíos, masones y protestantes distan mucho de ser originales, pues son parte fundamental y distintiva de la retórica propia de los movimientos de extrema derecha. Estos planteamientos conspirativos fueron originalmente sistematizados por Joseph de Maistre a fines del siglo XVIII, quien aseguraba que el derrumbe del Antiguo Régimen había sido provocado por las maquinaciones de masones y judíos. En el discurso de Borrego también se aprecia la influencia de *Los Protocolos de los Sabios de Sión* donde aparece por primera vez la amalgama de la conspiración judeocomunista. Este panfleto anónimo fue escrito por encargo de los políticos zaristas para desprestigiar a la dirigencia bolchevique.²⁷⁹ Es probable que su autor se haya inspirado en el primer congreso sionista organizado por Theodore Herzl a raíz del caso Dreyfus, para probar que los judíos deseaban apoderarse del mundo. Estas ideas eran plausibles gracias a que una buena parte de la juventud judía se enroló en la Revolución rusa con la esperanza de lograr el ascenso social que les negaba el régimen zarista. La eficacia propagandística de *Los Protocolos* pronto quedó comprobada, cuando el propio zar Nicolás II acabó señalando a los judíos como los artífices de la Revolución bolchevique.²⁸⁰ Otro de los textos clásicos del antisemitismo moderno que influyen en el discurso de Salvador Borrego es *El Judío Internacional* del

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 303.

²⁷⁹ León Poliakov, *Historia del antisemitismo. La Europa suicida, 1870-1933*, Barcelona, Muchnik, 1985, p.51.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 125.

magnate automotriz Henry Ford.²⁸¹ De este panfleto retoma el estereotipo del judío que saquea naciones enteras mediante la usura, el control de la banca y de los medios de comunicación.

Los ideólogos del nacionalsocialismo también abrevaron de las mismas fuentes utilizadas por Borrego en sus argumentaciones, no obstante, aquí opera una distinción fundamental pues este último utiliza la figura del judío en un sentido religioso que lo aleja definitivamente del antisemitismo pagano cultivado por los nazis.²⁸² A pesar de la admiración manifiesta de Borrego por el nacionalsocialismo, su antisemitismo deriva de la tradición cristiana.²⁸³ Si en *Derrota Mundial* parece que su judeofobia se relaciona con el universo ideológico del nazismo, en sus obras posteriores aparece con mayor nitidez un antisemitismo cristiano. Para Borrego, la lucha entre el bien y el mal comenzó cuando los judíos del *Sanedrín* “crucificaron” a Cristo.²⁸⁴ Esta guerra espiritual ha continuado sin tregua ni cuartel desde entonces y se ha manifestado en grandes acontecimientos históricos como el cisma protestante y la Revolución francesa. Dicho de otro modo, la

²⁸¹ *El judío internacional* fue publicado por primera vez en 1920 en Estados Unidos y se difundió ampliamente en el mundo entero, uno de sus lectores más celebres fue nada menos que Adolf Hitler.

²⁸² Jean Delumeau, *El miedo en Occidente. Una ciudad sitiada, (siglos XIV-XVIII)*, Madrid, Taurus, 2005, p. 423. El autor distingue dos tipos de antisemitismo en la Europa occidental: por un lado está la tradición religiosa que culpa a los judíos de haber matado a Cristo, y en un sentido más secular se culpa a los judíos de apoderarse de las riquezas de las naciones, de ser usureros y de provocar crisis económicas, en algún punto de la historia ambos discursos se intersectan, aunque es pertinente establecer que el nazismo por ejemplo cultivó un antisemitismo estrictamente pagano.

²⁸³ James Carroll, *Constantine's Sword, The Church and The Jews*, *op. cit.*; p. 76 En los evangelios, los judíos son culpados por los judíos cristianos de crucificar a Cristo, cuando estos pasajes son leídos por los cristianos gentiles, la historia tiene un potencial letal. A partir de entonces, la memoria cristiana reproduce la imagen de Cristo, el Mesías crucificado por los judíos. Roberto Blancarte, hace un interesante comentario sobre como la imagen de los judíos como deicidas ha sido perpetuada recientemente en la película de Mel Gibson, *La Pasión de Cristo*, la versión más sanguinaria de las últimas horas de Jesús. La interpretación de Gibson sobre Pilatos y la actuación de los judíos corresponde con el mito católico de los judíos como pueblo deicida. El texto de Blancarte “Rudeza innecesaria” aparece en *Sexo, Religión y democracia*, *op. cit.* p. 189.

²⁸⁴ Salvador Borrego, *La Cruz y la Espada*, México, ed. del autor, 2001, p. 23.

secularización del mundo occidental es provocada por el judío quien se convierte en la encarnación del mal y la causa última de la crisis por la que atraviesa la cristiandad.

Borrego utiliza los estereotipos del antisemitismo moderno, pero su argumento contra los judíos es de carácter teológico, pues desde su lógica, la descristianización no puede ser reducida a puros aspectos sociales y materiales. En el judío se condensan buena parte de los atributos propios de la modernidad que a su paso pulveriza los fundamentos de la tradición cristiana. A nivel discursivo, la figura retórica del complot judeocomunista es una manera de representar una modernidad que a través de sus ideologías y sus instituciones políticas hace estallar la cristiandad. Borrego sostiene que el individuo, la libertad de conciencia, la tolerancia religiosa y la democracia, son creaciones de masones, judíos y comunistas porque la historia humana es un simple reflejo de una guerra cósmica entre las fuerzas del bien y el mal. Si bien la noción del judío como enemigo de la cristiandad, cumple con una función simbólica en el discurso de Borrego, no deja de ser una expresión de intolerancia y de odio religioso que ha tenido sus repercusiones en el contexto mexicano.²⁸⁵

Lo que subyace en todo el discurso antisemita de Borrego es un miedo profundo a las transformaciones del campo religioso en la modernidad. El judío entonces se

²⁸⁵ La mayor parte de los inmigrantes de origen judío llegaron a México en los años veinte y los treinta hasta que los gobiernos revolucionarios comenzaron a restringir su entrada por considerarlos culturalmente inasimilables, aunque no dejaron de llegar refugiados judíos de distintas regiones de Europa durante la Segunda Guerra Mundial. Cabe destacar que la comunidad judía ashkenazi radicada en México fundó organizaciones como la Liga Juvenil Israelita Antifascista muy ligada a otras agrupaciones como *Alemania Libre* de los judíos germanoparlantes, con la finalidad de contrarrestar la campaña antisemita y pronazi de *Excelsior* y *Ultimas Noticias* donde trabajaba Salvador Borrego; véase Natalia Gurvich Peretzman, “Ni muy asimilados ni tan aculturados. La juventud judía ashkenazi, su adaptación y organizaciones, 1935-1945,” en Shulamit Goldsmit y Natalia Gurvich (coords.), *Sobre el judaísmo mexicano. Diversas expresiones de activismo comunitario*, México, UIA, 2009. Sobre las razones que provocaron la restricciones a la inmigración judía impuestas por el gobierno mexicano en esta coyuntura véase Daniela Glazer Salzman, “La política mexicana frente a la recepción de refugiados judíos (1934-1942),” en Pablo Yanquelevich (coord.), *México, país de refugio. La experiencia de los exilios en el siglo XX*, México, Plaza y Valdés, CONACULTA, 2002.

convierte en el chivo expiatorio al condensar todos los atributos supuestamente negativos del mundo moderno. Ante la consolidación de un Estado laico, el autor ve en el fascismo la única tabla de salvación disponible para los cristianos en ese horizonte político. Esto lo lleva a descalificar cualquier tipo de régimen secular, democrático y liberal, puesto que desde su óptica no son incompatibles con su particular concepción de libertad religiosa. La lectura que Borrego hace del fascismo está condicionada por la crisis que la catolicidad enfrenta ante el surgimiento de las ideologías modernas. La innovación en el planteamiento de Borrego, radica en la búsqueda de un modelo compatible con los ideales de una sociedad cristiana; mientras la mayoría de la militancia católica en el contexto posrevolucionario volteo a la España franquista, él creyó encontrar la solución al problema católico, en la Alemania nazi.

La negación del Holocausto.

Otra de las obsesiones ideológicas de Salvador Borrego, es la negación del Holocausto. Como se ha visto en los apartados anteriores, su paranoia antisemita y anticomunista se alimenta más bien de la tradición cristiana, pero esto no impide que asimile el odio que los nazis sienten por los judíos, a tal grado que niega la existencia de los campos de concentración. Para Borrego, los verdaderos genocidas durante la Segunda Guerra Mundial, fueron los soviéticos quienes exterminaron a millones de polacos y de prisioneros alemanes- militares y civiles, mientras que la aviación aliada hizo lo propio cuando bombardeó las ciudades alemanas causando miles de bajas civiles. Desde su punto de vista, los nazis no pretendían exterminar a los judíos, sino segregarlos para que dejaran de “contaminar” la vida cultural, económica y política de Alemania.

Salvador Borrego asegura que el “supuesto” Holocausto judío es una farsa de la propaganda aliada; al mismo tiempo señala que los juicios Nuremberg fueron organizados por los israelitas en venganza “contra el único movimiento político e ideológico que los ha desafiado en los últimos siglos.”²⁸⁶ Según Borrego, el “cuento” del genocidio y de los campos de concentración, fue creado por el israelita Poliakov basándose en los informes del Dr. Wilhelm Hoettly y de Dieter Von Wisliceny. Siguiendo su planteamiento asegura que nunca murieron seis millones de judíos en los campos de concentración, pues estas cifras son inventadas para crear una “enorme cortina de compasión hacia los hebreos **para encubrir los móviles políticos de sus jefes internacionales**, empeñados en una lucha total contra el mundo cristiano.”²⁸⁷ Para sostener este argumento negacionista, Borrego recurre a Paul Rassinier quien habiendo sido prisionero en un campo de concentración, fue de los primeros ideólogos en negar la existencia de las cámaras de gases.²⁸⁸ Rassinier como otros negacionistas, tiende a relativizar el número de judíos asesinados por los nazis, y sostiene que si bien murieron algunos miles, este hecho no tiene nada de extraordinario, o de excepcional, pues alegan que en todo caso el “supuesto” genocidio de judíos, no es un crimen mayor que el de Hiroshima, Nagasaki o Dresde.

A pesar de la inverosimilitud de estos argumentos, su defensa pública no deja de ser preocupante, pues han sido los mismos que ha venido utilizando la extrema derecha europea desde la posguerra. De igual manera ha surgido todo un género de literatura negacionista que pretende construir una versión alternativa de la Alemania nazi, para el consumo de los movimientos de extrema derecha. Esta operación ideológica ha

²⁸⁶ *Ibidem*, 581.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 595.

²⁸⁸ Pierre Vidal-Naquet, *Los asesinos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 31.

encontrado su replica en historiadores académicos como Ernst Nolte quien relativiza el Holocausto, al señalar que los judíos rusos iniciaron la espiral genocida al asesinar a los rusos y los alemanes bálticos.²⁸⁹ Así mismo argumenta que los bombardeos aliados sobre las ciudades alemanas constituyen una forma de guerra de exterminio, igual que las deportaciones de la población alemana de la región del Volga, a Siberia.

Borrego, desde el contexto mexicano, sigue esta misma línea argumentativa, al cuestionar el legado genocida de los nazis acreditado sistemáticamente por la historiografía académica. Desde su punto de vista, especialistas en el periodo de la Alemania nazi como Ian Kershaw,²⁹⁰ Michael Burleigh²⁹¹ y Marlis Steinert²⁹² sólo propagan “dogmas” ideológicos sobre el nazismo, y más concretamente sobre la personalidad de Adolf Hitler. Después de este juicio sumario contra la academia, afirma que las investigaciones sobre la Segunda Guerra Mundial y el nazismo tienen como “propósito de ocultar o deformar que existió una **Tercera posición ideológica-política-económica**, y que por lo mismo es vilipendiada y prohibida por decreto a fin de que en el orbe sólo sean válidas las derechas del gran capital o las izquierdas del odio de clases.”²⁹³

Cuando Salvador Borrego, niega los crímenes perpetrados por los nazis en contra del pueblo judío, se revela un claro ejemplo del uso abusivo de la memoria. Esto nos remite al problema de quién tienen la suficiente legitimidad para elaborar la memoria sobre un acontecimiento límite o particularmente traumático, como el Holocausto judío,

²⁸⁹ Nolte no vacila cuando señala que la mayor parte de la literatura sobre el Holocausto proviene de la pluma de autores judíos, y que en todo caso habría que darles el beneficio de la duda a ideólogos como Rassinier cuando ponen en duda las cifras de judíos asesinados durante la última fase de la “solución final,” en *La Guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*, México, FCE, 1996, pp. 449, 461.

²⁹⁰ Ian Kershaw, *Hitler, 1889-1936*, Barcelona, Península, 1999.

²⁹¹ Michel Burleigh, *El tercer Reich*, Madrid, Taurus, 2005.

²⁹² Marlis Steinert, *Hitler y el universo hitleriano*, Barcelona, Ed. B, 2006.

²⁹³ Salvador Borrego, *Semblanza. Pintor, soldado, führer*, México, 2006, p. 24.

cuya representación histórica es sumamente problemática.²⁹⁴ La postura negacionista que defienden Borrego y otros ideólogos, impiden en el plano simbólico la superación del trauma histórico que supone el Holocausto, al poner en suspenso la culpabilidad de los nazis como victimarios. El pasado en las sociedades modernas marcado por la violencia traumatizante, “almacena heridas simbólicas que exigen curación.”²⁹⁵ Esa cura deseable sólo puede llegar mediante una amnistía y una reconciliación final con el pasado. No obstante, este proceso curativo y liberador puede ser bloqueado por la manipulación de la memoria, por su utilización instrumental, lo cual impide que se concrete el trabajo de rememoración y de duelo. En ese sentido, la negación del Holocausto por parte de personajes como Salvador Borrego, quien se dice defensor del orden cristiano supuestamente amenazado por el pueblo deicida, no deja de tener un aspecto trágico y lamentable en las sociedades modernas traumatizadas por la violencia genocida de los regímenes autoritarios.

El nazismo contra la “barbarie” comunista.

Además de este furibundo antisemitismo, otro rasgo distintivo del pensamiento político de Borrego es su particular concepción del nazismo. Cuando publica *Derrota Mundial* en 1953, el nazismo ya había adquirido su connotación negativa en el imaginario occidental.

No se trataba de una opción política cualquiera, pues era el régimen que había alcanzado

²⁹⁴ Jörn Rüsen analiza de manera aguda uno de los aspectos más problemáticos de la memoria nacional, cuando analiza la forma en que los alemanes de la posguerra han lidiado con el pasado nazi. Para reconstituir su identidad traumatizada por la guerra, han tenido que aceptando su parentesco con los victimarios, aun cuando no todos tengan este ascendente, como paso previo para elaborar un duelo histórico que aligere su carga moral, en “Holocaust experience and historical sense generation from a german perspective,” en Mamadou Diawara, Bernard Latagan y Jörn Rüsen, (eds.), *Historical memory in Africa. Dealing with the Past, reaching for the Future in an intercultural context*, Berghahn Books, 2010, p. 165.

²⁹⁵ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, p. 109 y 588. De manera similar Dominick La Capra utiliza el lenguaje del psicoanálisis cuando equipara la representación del Holocausto con el proceso de transferencia, así el pasado y la memoria adquieren un sentido terapéutico al socializar el evento traumático, lo que deriva en una eventual liberación del pasado traumático, en *Representar el Holocausto, Historia, teoría, trauma*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2007, p. 64.

el mayor grado de barbarie en la historia de la humanidad. A pesar de esta herencia genocida, Salvador Borrego se dio a la tarea de escribir una obra que representa a los nazis, como la última espada de la cristiandad amenazada por el comunismo ateo. Desde su perspectiva, el nazismo es una fuerza que surge como una mera reacción nacionalista a la agresión del comunismo. En el relato de Borrego, Adolf Hitler organizó un movimiento nacionalista hacia 1923 porque se percató del peligro que Alemania corría ante la “barbarie roja” que comenzaba a expandirse:

El cabo Hitler comenzó entonces a proclamar en improvisados mítines que Alemania debería zanjar definitivamente sus querellas con Inglaterra y Francia (es decir con el mundo occidental), y encaminar todo su esfuerzo a aniquilar al comunismo. Veía en esta dictadura el peligro peor y más auténtico contra Alemania y Europa entera. Así nació el pensamiento básico que determinó la doctrina política de Hitler, primero, y luego de Alemania toda.²⁹⁶

En la concepción de Borrego, el nacionalsocialismo se reduce a una fuerza anticomunista que se opone al expansionismo de la Unión Soviética. Estos argumentos pueden parecer simplistas, pero tienen cierto grado de elaboración ideológica. Es difícil establecer la fuente de la que abreva Borrego para elaborar su propia representación del nacionalsocialismo, quizá su argumentación procede directamente de la propia propaganda nazi con la que tuvo contacto en sus épocas de reportero en *Últimas Noticias*.

Lo notable es que esta misma interpretación del nazismo como una mera fuerza defensiva y anticomunista, también era compartida por el ya mencionado Ernst Nolte, quien en los años sesenta, intentó rehabilitar el nazismo como una fuerza política legítima. Nolte comienza una operación revisionista sobre la Alemania nazi, al sostener que su objetivo fundamental era combatir al comunismo antes de que se apoderara de

²⁹⁶ Borrego, *Derrota Mundial*, op. cit; p.41.

Europa.²⁹⁷ En *La Guerra civil europea, 1917-1945*, señala, que el ascenso al poder de Hitler en 1933 fue una de las consecuencias de la Revolución rusa, pues su liderazgo creció dentro del marco del antibolchevismo, y fue parte de un fenómeno que se extendió por todo el mundo occidental.²⁹⁸ Así la política exterior “activa” practicada por los nazis, es, desde la perspectiva de Nolte, un acto desesperado por defenderse de un inminente ataque de los soviéticos. De manera implícita, Nolte sostiene que el comunismo es una fuerza igual o peor de nociva que el nazismo y que por lo tanto Alemania estaba en su derecho no solo de defenderse, sino de buscar la expansión de su “espacio vital.”

En los textos de Salvador Borrego se pueden encontrar los mismos eufemismos y operaciones retóricas utilizadas por Nolte, pero con un menor grado de “sofisticación,” ya que también señala que el objetivo central de la política exterior de la Alemania nazi, era combatir el marxismo entronizado en Rusia y obtener territorios para “extender su espacio vital.” Según Borrego, Hitler nunca buscó una guerra con el mundo occidental, su única preocupación era marchar hacia oriente para combatir los tres dogmas básicos del socialismo: la supresión de la propiedad privada, la implantación de un Estado ateo y la difusión del comunismo.²⁹⁹ Siguiendo esta lógica argumentativa, si Alemania no hubiera reaccionado ante el expansionismo soviético, habría terminado como un satélite comunista ateo y deshumanizado. Borrego está convencido de que la contienda mundial inició porque la prensa occidental, supuestamente controlada por los judíos, desprestigió

²⁹⁷ Nolte no tuvo mucho éxito con sus obras académicas, pero el 6 de junio de 1986 publicó un artículo en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* donde reprodujo sus antiguas tesis sobre la naturaleza nacionalista y anticomunista del nacionalsocialismo, lo que desató un debate público sobre el pasado alemán, mejor conocido como *historikerstreit* o querella de los historiadores.

²⁹⁸ Ernst Nolte, *La Guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*, op. cit; pp. 49, 117. La primera edición de esta obra apareció en alemán en 1987, como respuesta la mencionada querella de los historiadores sobre el periodo de la Alemania nazi.

²⁹⁹ Salvador Borrego, *Derrota Mundial*, op. cit; p. 50.

a los nazis y ocultó los crímenes de los comunistas.³⁰⁰ Así la “verdadera” amenaza contra el mundo occidental quedó latente y oculta, sólo advertida por los nazis.

A pesar de las diferencias de formación y argumentación que existen entre un ideólogo como Salvador Borrego y un historiador académico como Ernest Nolte, y al margen de los propios los contextos nacionales de los que ambos proceden, la intención compartida es la de relativizar los crímenes del nazismo. El punto retórico clave en la argumentación en ambos personajes, es la valoración del comunismo como una fuerza mil veces más nociva y terrorífica que el nazismo. Estas representaciones del nacionalsocialismo cuyo eje es el anticomunismo, revelan las pulsiones autoritarias del pensamiento conservador y de extrema derecha de la posguerra, que busca rehabilitar las formas más extremas de terror político.³⁰¹ En el caso específico de Salvador Borrego, el miedo al comunista y a los judíos cuyo supuesto objetivo es expandir la “Revolución mundial atea,” determina su adhesión al nacionalsocialismo, convertido en la “última esperanza” de la civilización cristiana.

Hitler: el “nuevo Constantino.”

Salvador Borrego sigue con su tarea revisionista, al presentar en sus textos, una imagen de Hitler despojada de su condición genocida. En su relato aparece un *führer* que encabeza la reconstrucción económica de la nación alemana, al mismo tiempo que se erige en el defensor de la cristiandad. Esta imagen de Hitler, es la misma que la propia propaganda nazi se encargó de construir y difundir en el exterior gracias a *Transocean*, la

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 89.

³⁰¹ Este revisionismo es propio de la derecha europea que intenta impulsar una agenda política represiva y una cruzada contra las libertades civiles, tomando como base un nacionalsocialismo despojado de su carácter genocida; para un análisis de este proceso véase Pier Paolo Poggio, *Nazismo y revisionismo histórico*, Madrid, Akal, 2006, p. 108.

fuentes informativas que utilizaban diarios como *Excelsior* y *Últimas Noticias* donde trabajó el propio Borrego como reportero.

Para Borrego, Hitler es un líder investido de una fuerza moral innegable al ser el principal opositor de la barbarie comunista. Al mismo tiempo, posee cualidades únicas que lo preparan para enfrentar la formidable tarea de enfrentar a los soviéticos. En ese sentido, Borrego está contagiado por el mismo entusiasmo fanático que un sector mayoritario de la población alemana le profesaba al *führer* en su momento de mayor popularidad.³⁰² En *Derrota Mundial*, Hitler aparece como un estadista capaz de realizar proezas inimaginables, posee una voluntad inquebrantable y una capacidad de trabajo sobrehumana puesta al servicio de la causa anticomunista.³⁰³ Así mismo, Borrego señala que su objetivo primordial fue la lucha contra los soviéticos, y que si tuvo que abrir el frente occidental fue porque el “movimiento judío” internacional “convirtió” el nacionalsocialismo en una amenaza mundial.

Luego de manera sutil, argumenta que Hitler sirve a la causa de la cristiandad, pues su lucha no era material, sino espiritual, al combatir la expansión mundial del marxismo.³⁰⁴ Desde su concepción, Hitler respeta las creencias católicas del pueblo alemán, ya que no persigue sacerdotes, ni cierra templos, como sucede comúnmente en

³⁰² La representación que Borrego hace de Adolf Hitler, coincide plenamente con el mito que la propia propaganda del nacionalsocialismo se encargó de construir, es claro que muchas de las supuestas cualidades que poseía el *führer* eran completamente ficticias y carentes de sustento histórico. Sin negar las cualidades carismáticas que poseía Hitler, su liderazgo no fue absoluto y al inicio de su movimiento diversos sectores de la sociedad alemana entre los que destacan los propios católicos alemanes lo rechazaron por completo. Ian Kershaw muestra de manera contundente, lo frágil y ficticio que era el liderazgo “heroico” de Hitler y como dependía de los éxitos conseguidos en los primeros años de la guerra; luego con las derrotas en el frente oriental y las privaciones de la guerra, el entusiasmo por Hitler se esfumó, en *El mito de Hitler. Imagen y realidad en el Tercer Reich*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 29.

³⁰³ Borrego, *Derrota Mundial*, op. cit; p. 77.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 50. La adhesión del catolicismo alemán al régimen nazi no fue automática, pues Hitler debió convencer a los católicos alemanes de que su movimiento no era pagano ni hostil a la religión como se creía en 1933. Los obispos católicos, finalmente dieron su apoyo al *führer* con ciertas reservas, pues sin estar realmente convencidos de su programa político, consideraban que era el menor de los males comparado con el comunismo “ateo,” sobre este punto véase Kershaw, op. cit, p. 58.

los países comunistas.³⁰⁵ Así, los nazis adquieren el estatuto de modernos cruzados que se adentran en la estepa rusa para restaurar la libertad religiosa y acabar con el reino del terror judeocomunista.³⁰⁶ Borrego remata su argumento, al convertir la lucha de Hitler, en la lucha de los cristianos:

No cabe duda que el judío mismo, en su milenario anhelo de grandeza, en su intransigencia crucificó a Jesús porque no le daba el dominio del mundo; esa intransigencia que los ha mantenido casi sin mezcla de sangre a pesar de su constante peregrinar y que le impide asimilarse a ningún otro pueblo, aunque reside en él durante siglos lleva los gérmenes de las persecuciones periódicas de que es víctima. Y jamás podrá evitar definitivamente esas reacciones en contra suya mientras él mismo no se reconcilie con los “goim” (cristianos) y deje de verlos como enemigos a los que es necesario corromper, debilitar, sojuzgar por medio del Reino del Oro, de los venenos ideológicos y del poder masón y político. El antisemitismo de Hitler, el antisemitismo del nacionalsocialismo alemán, no fue una **causa**, sino un **efecto**; una reacción fanática ante el fanatismo del movimiento político judío; y es evidente que el fenómeno no desaparece suprimiendo simplemente el efecto. Las **causas** primarias del antisemitismo anidan en la conducta misma del hebreo, y mientras él no la modifique, llevará latente consigo los gérmenes de nuevos movimientos en contra suya. Ni el gigantesco poder que ha alcanzado lo librará de esa desgracia inherente a su empecinada manera de ser.³⁰⁷

Mediante esta operación retórica, Borrego justifica la persecución del pueblo hebreo que supuestamente está detrás del terror bolchevique. Desde que Borrego publicó *Derrota Mundial* en 1953 en plena guerra fría, ha sostenido que la única opción para salvar el catolicismo de los peligros del comunismo ateo, fue encabezada por el *führer*. Esta devoción por la Alemania nazi, parece haber estado presente en círculos sociales más amplios entre 1930 y 1945. Algunos estudiosos señalan que el progermanismo era moneda corriente entre los católicos mexicanos, porque veían en las potencias del Eje, el contrapeso de los Estados Unidos y de la Unión Soviética en la escena mundial, sin que

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 192.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 264.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 314.

esto signifique que estuvieran plenamente identificados con las doctrinas del nacionalsocialismo.³⁰⁸ Todo parece indicar que el detonador principal de dichas simpatías, fue el miedo al comunismo, y las huellas de la derrota cristera frente al Estado laico.³⁰⁹

En el plano internacional la situación es mucho más complicada, pues si bien el Vaticano condenó por igual al comunismo y al nacionalsocialismo, se le acusa de haber mantenido un silencio prolongado sobre la agresiva política expansionista del nazismo, y de manera más delicada sobre la persecución de los judíos y otras minorías religiosas.³¹⁰ En todo caso, Salvador Borrego representa a un sector minoritario de católicos que vieron en el vertiginoso ascenso de los fascismos, la última esperanza para frenar el avance de los sistemas políticos “ateos.” Desde su perspectiva, la derrota de los nazis, equivale a la derrota de la cristiandad frente a su enemigo eterno, no quedando más remedio que esperar el auxilio divino prometido a la humanidad hace dos mil años.³¹¹

Terror totalitario.

En *Derrota Mundial*, aparece una fascinación macabra por la guerra, pues la mayor parte de la narración está dedicada a las acciones del ejército alemán. Para Borrego, la guerra es un momento de prueba, ya que los peores defectos y las mayores virtudes de las naciones afloran con ella. Argumenta que el conflicto bélico expresa vitalidad, pues todo

³⁰⁸ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica*, México, FCE, 1992, p. 80.

³⁰⁹ Jean Meyer, “La Iglesia católica en México, 1929-1965,” en Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, op. cit; p. 627. Según Meyer, la jerarquía católica mexicana se mostró moderada frente los fascismos, y más bien cerró filas con el gobierno para preservar la estabilidad nacional de cara a la Segunda Guerra Mundial; incluso desmovilizó a los grupos católicos más integristas, y antiyanquis como los sinarquistas.

³¹⁰ La Iglesia católica ha sido acusada de haber guardado silencio sobre la matanza que los nazis llevaron a cabo durante la guerra contra los judíos y otros grupos sociales, la película *Amén* de Costa Gavras es particularmente ilustrativa sobre esta temática. En todo caso, el debate sobre el papel que jugó el Vaticano durante la Segunda Guerra Mundial a nivel diplomático continúa abierto.

³¹¹ Borrego, *Derrota mundial*, op. cit; p. 630. Salvador Borrego adquiere cierta influencia ideológica entre los grupos extremistas católicos como los Tecos, MURO, Yunque, Flama, gracias a la síntesis que realiza entre catolicismo y fascismo.

lo que está vivo lucha, madura y crece.³¹² De ahí, que no puede existir mayor virtud en una nación que la voluntad de luchar, puesto que la única manera de trascender en la historia es conquistando al oponente. Estas cualidades están presentes en el pueblo alemán, que

ante la imposibilidad de eludir la guerra con Occidente y ante su necesidad ideológica de hacer la guerra al Oriente bolchevique, cruzó el umbral de la paz y se internó en la siniestra grandeza de la guerra. Con sereno entusiasmo su juventud lo sacrificó todo y se precipitó desde las frías tierras de Noruega hasta los candentes desiertos de África, y desde las floridas campiñas de Francia hasta las polvorosas estepas de Rusia.³¹³

Borrego celebra reiteradamente la voluntad presente en las tropas nazis de combatir sin vacilar, hasta alcanzar la victoria contra el comunismo. En su narración, la maquinaria de guerra del nazismo se muestra avasalladora, primero avanza sobre Polonia e inmediatamente después se dirige a Noruega, Francia, Holanda y Bélgica sucesivamente; de un golpe Alemania había conquistado la mitad de Europa. Según Borrego, la capacidad militar alemana hace la diferencia una vez más cuando 5000 paracaidistas toma la isla de Creta venciendo a una guarnición aliada compuesta por 50, 000 efectivos. Así se expresaba “el coraje militar con que el ejército alemán sacudió de uno al otro confín de Europa las garras con que los protectores judíos del marxismo querían asirlo por la espalda y por los flancos para retardar y aminorar su golpe contra la URSS.”³¹⁴

Para 1941 comienza la ofensiva nazi contra Rusia, y en primera instancia, nada parece detener a los contingentes alemanes. Borrego asegura que con todo y una supuesta desventaja de numérica de 2 a 1, los ejércitos alemanes se abrieron paso por el centro de la Unión Soviética. Parecía que Moscú estaba a punto de caer y con ello el ejército nazi

³¹² *Ibidem*, p. 149.

³¹³ *Ibidem*, p. 151.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 229.

se alzaría con la victoria, pero entonces aparecieron nuevos contingentes rusos, que según Borrego, nadie esperaba, para frenar el relampagueante avance alemán. Ante las duras condiciones del frente oriental, el autor pondera la resistencia y la voluntad que mostraban las tropas alemanas, mal equipadas para las inclemencias del crudo invierno ruso y para enfrentar la superioridad numérica del ejército rojo. Según Borrego, si la moral de las tropas nazis no decayó, fue porque Hitler animaba a resistir y a combatir. En lugar de autorizar un repliegue general que hubiera acabado por desmoralizar a los combatientes: “Hitler derrotó al invierno; fue su voluntad lo que en última instancia aceró el frente azotado por la nieve y por el fuego-un frente que habría de soportar tres años y medio de lucha-. En la desolación de hielo, la sombra de Napoleón alentó a los rusos y sobrecogió a los alemanes, pero el desastre de 1812 no se repitió.”³¹⁵ Para Borrego, fue entonces cuando el ejército alemán alcanzó las más altas cumbres del espíritu humano en el frente ruso, pues cuando todo parecía perdido, los combatientes alemanes sacaban fuerzas de flaqueza y lograban proezas inimaginables. Esta resistencia era animada y provocada en buena parte por la propia voluntad del *fuehrer* quien trabajaba sin descanso en la estrategia más adecuada para salvar la delicada situación del frente oriental.

Hitler estabilizó el frente ruso gracias a su férrea voluntad, y logró impulsar de nueva cuenta a las fuerzas alemanas que volvieron a la ofensiva, hasta que el general Paulus comandante del VI ejército entró en la ciudad de Stalingrado a principios de septiembre de 1942. Para el 19 de noviembre los rusos iniciaron un contraataque que dejó sitiados a 235, 000 soldados alemanes; después de 71 días de sitio, Paulus se rindió el 31 de enero desobedeciendo las órdenes de Hitler de resistir hasta el último hombre.³¹⁶

³¹⁵ *Ibidem*, p. 293.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 393.

La derrota de Stalingrado fue el punto de inflexión en el desenlace de la guerra; no obstante las tropas alemanas, continuaron con el combate y la ofensiva en el frente oriental donde se libraron los más terribles combates de la historia de la guerra moderna, y una vez más el ejército nazi “probó” estar muy por encima de sus oponentes. El secreto de esta capacidad, según Borrego estaba en la voluntad, esa voluntad ciega que parecía impulsar a los soldados alemanes por todos los confines de Europa con la supuesta consigna de proteger a la cristiandad de la “amenaza roja.” Esta exaltación continua a las acciones militares de la Alemania nazi en el texto de Borrego, es en alguna medida una metáfora totalitaria. Al exaltar valor y la temeridad del soldado alemán y su voluntad inquebrantable, Borrego pone de manifiesto que la maquinaria nazi carece justamente de voluntad. La verdadera naturaleza del nazismo, consiste en eliminar la espontaneidad de la libertad humana, pues convierte a los hombres y mujeres en bandas de transmisión de la naturaleza y de la historia, para lograr ese objetivo, el individuo debe ser purgado de toda autonomía, menos de los impulsos más básicos.³¹⁷ Cuando el autor celebra el heroísmo suicida de los soldados alemanes en el frente, recupera, quizás de manera inconsciente, las pretensiones del totalitarismo. Este terror totalitario tiene como fin último la anulación de la personalidad en aras de un supuesto bien colectivo; se ejerce sobre una población, pero alcanza su clímax una vez que impone una forma de vivir donde el sujeto es despojado de sus cualidades humanas.

La guerra fría y la difusión del anticomunismo en México.

Después de haber trabajado como reportero en *Últimas Noticias*, Salvador Borrego se integra a la Cadena periodística de José García Valseca, hacia 1949, al igual que otros distinguidos personajes del periodismo anticomunista como Miguel Ordorica, el antiguo

³¹⁷ Corey Robin, *El miedo. Historia de una idea política*, op. cit; p. 2007.

director pronazi de *Últimas Noticias*, José Vasconcelos, René Capistrán Garza, Jesús Guiza y Acevedo, Celerino Salmerón, Antonio Rius Facius y Luis Reed Torres.³¹⁸ La Cadena García Valseca llegó a contar con más de treinta periódicos en toda la república mexicana, por lo que jugó un destacado papel en la difusión de los miedos anticomunistas en el contexto nacional, durante el periodo de la guerra fría.

Salvador Borrego niega que la cadena García Valseca haya tenido una tendencia oficialista, cuando asegura que nació como un proyecto nacionalista e independiente. No obstante, el propio José García Valseca se convirtió en uno de los pilares del gobierno en su cruzada contra los elementos cardenistas y progresistas, al mismo tiempo que apoyó económicamente a noticieros como *Clasa* y *Nacional* que reproducían las posturas anticomunistas de Washington.³¹⁹ De tal manera que Borrego acabó trabajando para la esfera ideológica gubernamental, mientras que el espectro anticomunista iba tomando forma lentamente en la opinión pública mexicana.³²⁰

De manera paralela a su oficio periodístico y aprovechando la atmósfera cada vez más represiva de la guerra fría, Salvador Borrego va a publicar su siguiente obra en 1964

³¹⁸ Salvador Borrego, *Cómo García Valseca fundó y perdió 37 periódicos y cómo Eugenio Garza trató de rescatarlos y perdió la vida*, ed. del autor, 1984, p. 54. La mayoría de estos personajes estuvieron vinculados a los movimientos sociales católicos, como René Capistrán Garza y Antonio Rius Facius, mientras que Jesús Guiza y Acevedo y Celerino Salmerón y el propio José Vasconcelos se destacaron como ideólogos de las derechas de inspiración católica.

³¹⁹ Desde el gobierno de Manuel Ávila Camacho hasta el de Luis Echeverría se instrumentalizó el miedo al comunista como parte de una constante represión hacia los movimientos progresistas. Este anticomunismo oficial tenía desde luego implicaciones geopolíticas pues coincidió con la propaganda anticomunista promovida por Estados Unidos en América Latina. En la creación del espectro anticomunista, la prensa y la radio nacional jugaron un papel decisivo, sobre este proceso véase Seth Fein, "Producing the Cold war in México. Public limits of covert communications," en Gilbert M. Joseph and Daniela Spenser, *In from the Cold, LatinAmerica's new encounter with the Cold War*, Duke University Press, 2008, p. 187, y Elisa Servín, "Propanga y Guerra fría: la campaña anticomunista en la prensa mexicana del medio siglo," *Signos Históricos*, núm. 11, enero-junio, 2004, p. 22.

³²⁰ El propio gobierno mexicano encontró en la supuesta amenaza comunista, la excusa perfecta para reprimir a cualquier movimiento de izquierda. De tal manera que si faltaba evidencia sobre la existencia de una conjura internacional comunista contra la soberanía nacional, el Estado la fabricaba, para luego ser difundida masivamente en la prensa nacional. Las principales víctimas del poder del Estado en su cruzada anticomunista fueron líderes sociales como Rubén Jaramillo, Demetrio Vallejo, y además de los militantes comunistas, los heriquistas, agraristas, ferrocarrileros, médicos, profesores, estudiantes y sindicalistas.

con el llamativo título de *América Peligra*.³²¹ Al igual que en su texto anterior, *Derrota Mundial*, éste se nutre de la coyuntura política, pues hace eco de las protestas encabezadas por la Iglesia católica en 1958 contra el proyecto del libro de texto oficial. La propuesta del gobierno de Adolfo López Mateos, de implementar un texto único para la escuela primaria, reavivó una vez más la vieja polémica por la educación laica entre el Estado y los grupos de laicos católicos. Para 1960, la lucha contra el libro de texto se convirtió en una campaña anticomunista dirigida por la Iglesia católica y el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), contra el gobierno de López Mateos.³²²

En ese momento la retórica paranoica y un tanto repetitiva que Borrego usaba en sus textos, tuvo su réplica en las manifestaciones anticomunistas contra el libro de texto oficial. En varias ciudades del país, a la salida de las Iglesias, escuelas y cines se distribuían volantes anticomunistas con la leyenda “¡Cristianismo sí! ¡Comunismo, no!” Mientras que la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) aseguraba que la SEP estaba en manos de los “comunistas” quienes habían puesto en marcha un proyecto educativo ateo al servicio de Moscú.³²³ Tal parece como si las peores pesadillas de Salvador Borrego comenzaran a materializarse, pues como parte de la resistencia contra las políticas educativas oficiales, en las escuelas privadas los estudiantes eran informados del horror que vivían las familias en los países socialistas al no poder profesar su religión libremente.

³²¹ El peligro al que hace referencia Salvador Borrego es el comunismo que sienta sus bases en Cuba con la Revolución encabezada por Fidel Castro en 1959.

³²² Soledad Loaeza, *Clases medias y política en México. La querrela escolar, 1959-1963*, México, Colmex, 1995, p. 187. Para Roberto Blancarte, la Iglesia católica sale fortalecida luego de una década de alianza con el Estado; una vez que se completa la rectificación de las políticas cardenistas vuelve a la carga contra el gobierno de Ruiz Cortines para reclamar más espacios de participación social, utilizando como bandera de movilización el anticomunismo. Véase, *La historia de la Iglesia en México, op. cit.*, p. 179.

³²³ Valentina Torres Septien, *La educación privada en México, 1903-1976*, México, Colmex, UIA, 1997, p. 185.

El propio Borrego llegó a asegurar que Martín Luis Guzmán, entonces titular de la Comisión Nacional de Libros de Texto era un comunista interesado en imponer un texto “de orientación materialista, ateísta y de categórica adhesión a los regímenes de Fidel Castro Ruz, Lenin, Stalin, Mao Tse Tung, Salvador Allende, Brejnev, etc.”³²⁴ Para Borrego, la educación impartida por el Estado debe respetar las creencias religiosas de la población mexicana.³²⁵ Desde su perspectiva, la enseñanza basada en los principios de la ciencia, no pueden estar por encima de las creencias religiosas. Para él, los “dogmas” de la ciencia presentes en los planes y programas de la SEP, son en realidad parte del programa marxista-leninista, para crear una sociedad atea y deshumanizada, sin respetar la “dignidad humana trascendente.”³²⁶

Borrego interpreta estos acontecimientos como la prueba innegable de que México iba en ruta directa hacia el comunismo. En esa coyuntura, los acontecimientos y debates de la Guerra fría, revitalizan sus ideas previamente desarrolladas durante el cardenismo. La supuesta amenaza comunista era plausible entre las clases medias y la Iglesia, pues gracias al ejemplo cubano la izquierda mexicana encabezada por el ex-presidente Lázaro Cárdenas renovó su presencia en la arena pública.³²⁷ Cárdenas encontró en la Revolución Cubana un nuevo símbolo para la izquierda agotada y golpeada durante dos décadas, primero viajó a Cuba a la primera celebración del triunfo de Fidel Castro el 26 de julio de 1959 en la Habana y luego encabezó un mitin en el

³²⁴ Salvador Borrego, *Cómo García Valseca fundó y perdió 37 periódicos y cómo Eugenio Garza trató de rescatarlos y perdió la vida*, op. cit; p. 61.

³²⁵ Salvador Borrego, *Dogmas políticos y crisis*, México, ed. del autor, 2003, p. 16.

³²⁶ *Ibidem*, p. 75.

³²⁷ Loaeza, op. cit; p. 194.

zócalo ante 30, 000 personas. Para agosto de 1961, ya dirigía el Movimiento de Liberación Nacional (MLN), que agrupaba a las principales fuerzas de izquierda.³²⁸

De tal manera que el renovado activismo de Cárdenas en la década de 1960 fue interpretado por Borrego y otros sectores del conservadurismo mexicano, como un signo inequívoco del avance del “comunismo” internacional. Por eso en *América Peligra*, reitera que las reformas cardenistas provocaron la “ruina nacional,” pues la política ejidal abatió la producción en el campo y ocasionó desempleo y miseria, mientras que la “agitación sindical” entorpeció el crecimiento de la industria mexicana.³²⁹ Desde la perspectiva de Borrego, si Cárdenas no completó su siniestra obra política durante su gestión fue porque la “corriente revolucionaria internacional” se concentró desde 1938 en ganar la Segunda Guerra Mundial.³³⁰ Una vez derrotado el nacionalsocialismo, dice Borrego, los engranes de la “Revolución mundial” se habían puesto en marcha una vez más contra la cristiandad.

Hasta aquí se ha pretendido entrelazar el furibundo discurso anticomunista de Salvador Borrego con los planteamientos del frente derechista que veía en la creación de la Comisión Nacional de Libro de Texto Gratuito, una nueva intentona de los “comunistas” de corromper a la niñez. Es difícil establecer el nivel de circulación que tenían sus obras entre las clases medias y los medios empresariales, pero su influencia como ideólogo se hace patente entre los grupos estudiantiles de extrema derecha católica movilizados a fines de los años cincuenta para enfrentar a los “comunistas” en las

³²⁸ Una de las primeras reacciones de la izquierda estudiantil tuvo lugar en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo, cuando un grupo de estudiantes saqueó el Instituto Cultural México-norteamericano en Morelia, como protesta antiimperialista por los hechos de Playa Girón en abril de 1961. Sobre este evento véase Eric Zolov, “¡Cuba sí, yanquis no!: el saqueo del instituto cultural México-norteamericano en Morelia, Michoacán, 1961,” en Daniela Spenser (coord.), *Espejos de la guerra fría: México, América central y el Caribe*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2004, p. 175.

³²⁹ Salvador Borrego, *América Peligra*, op. cit.; p. 542.

³³⁰ *Ibidem*, p. 549.

universidades públicas.³³¹ Para entonces, *Derrota Mundial* era un importante referente ideológico para organizaciones como los Tecos y El Yunque, El Frente Universitario Anticomunista (FUA) y el Movimiento de Renovadora Orientación (MURO), muy afectos a la literatura del complot.³³² La mayoría de estas asociaciones estaban vinculadas con algunos grupos empresariales o bien eran dirigidos por sacerdotes, preocupados por el crecimiento de la izquierda universitaria, incluso se presume que algunos llegaron a recibir apoyo de agencias estadounidenses.³³³

En ese momento, las movilizaciones de las clases medias, organizaciones católicas y el sector empresarial habían amainado, pero el ambiente político seguiría crispado debido a los constantes enfrentamientos entre militantes de izquierda y de derecha en las universidades públicas. La polarización parecía ir en ascenso, mientras la paranoia anticomunista crecía en los medios oficiales. El giro hacia la derecha por parte del gobierno priísta se aceleró cuando Gustavo Díaz Ordaz asumió la presidencia en 1964. En los años siguientes el miedo al comunista difundido a través de la prensa, habrá de ser el mecanismo para legitimar la represión contra la oposición política.

1968: el clímax del anticomunismo en México.

Tal parece que en ese contexto de efervescencia anticomunista, el trabajo de Borrego como periodista e ideólogo anticomunista habían cobrado cierto renombre entre los

³³¹ En 1961, entre la muestras de apoyo que recibió la Revolución cubana, se puede citar la movilización de 17 estudiantes universitarios de Puebla que atacaron las instalaciones del Sol de Puebla, de la cadena García Valseca, en respuesta el Frente Universitario Anticomunista y algunas organizaciones empresariales con el apoyo del arzobispo Octaviano Márquez Toriz convocaron a una manifestación multitudinaria que terminó en un violento enfrentamiento con saldo de varios heridos.

³³² Álvaro Delgado, *El yunque. La ultraderecha en el poder*, México, Debolsillo, 2006.

³³³ El Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), por ejemplo, apareció el 26 de julio de 1961 cuando sus miembros quemaron una efigie de Fidel Castro e intentaron detener los actos conmemorativos de la Revolución cubana. Su activismo dentro de la UNAM fue decisivo para precipitar la caída del rector Ignacio Chávez. Sobre las actividades de este grupo de extrema derecha véase Mónica Uribe, "La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno," *op. cit.*; p. 51.

medios empresariales, pues un personaje de la talla de Eugenio Garza Sada, era uno de sus asiduos lectores. El empresario regiomontano había encontrado en los textos de Salvador Borrego, la clave para comprender el origen y la “naturaleza” del comunismo que supuestamente se difundía con rapidez entre los jóvenes estudiantes. Garza Sada, temía que los “rojos” se infiltraran en el propio Tecnológico de Monterrey, tal y como se lo hizo saber a José Luis Sierra Villarreal,³³⁴ en una entrevista que tuvo lugar el seis de septiembre de 1967. El empresario estaba molesto porque Sierra Villarreal había querido organizar un debate entre los candidatos de los tres partidos principales: PRI, PAN y PPS, en el recinto de la masonería regiomontana:

José Luis Sierra (JLS): me recibió en su casa, que estaba situada en el cerro del Obispado, arriba. Me llamó para regañarme. Eugenio Garza: “es usted un niño al que todavía le chorrea la leche. Usted no sabe lo difícil que ha sido construir este México.” JLS: “Reconozco las enormes dificultades y el mérito que tuvieron ustedes, pero no estoy de acuerdo con su manera de pensar. ¿Por qué nos la trata de imponer a todos?” Entonces, se levanta de su sillón con brazos y me dice: “venga para acá,” y abrió la puerta que daba al balcón. Y me preguntó, señalando hacia una casa: “¿sabe usted quién vive ahí?” “No sé” “pues, el presidente de... ¿Y allá?” “Eso sí sé, el arzobispo”. Y entonces, añadió: ¿Y sabe por qué están viviendo debajo de mi?, “porque aquí el que manda soy yo, y usted no va hacer eso.” “Discúlpeme, Don Eugenio, pero lo voy hacer.” Entonces, me lleva hacia un librero que tenía puertas de cristal, lo abre y me da un libro de pastas amarillas, *América Peligra*, de Salvador Borrego. ¡Todo un librero con los libros de Borrego! Me dice: “¡léalo!” Le respondo: “don Eugenio, ya lo leí. Y sabe qué, me sorprende que una persona tan inteligente como usted ande comprando estos libros” Se había llevado a Salvador Borrego y le habían puesto un periódico, *La tribuna de Monterrey*.³³⁵

El fragmento de la entrevista entre Garza Sada y José Luis Sierra Villareal es un ejemplo del grado de polarización que había en ese contexto, y de la forma en que la paranoia de

³³⁴ José Luis Sierra Villarreal era el presidente de la Confederación de Estudiantes del Tec de Monterrey.

³³⁵ La entrevista aparece reproducida en Fernando M. González, “Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975),” *Historia y Grafía*, núm. 29, 2007, p. 72. Garza Sada, asiduo lector de la obra de Borrego, se empeñó en combatir la “subversión” comunista en el Tecnológico, hasta que de manera trágica fue asesinado en un fallido intento de secuestro por un comando de la Liga comunista 23 de septiembre, el 17 de septiembre de 1973. Irónicamente uno de los líderes de la Liga, era el propio José Luis Sierra Villareal quien había sido presidente de la sociedad de alumnos del Tec, antes de ser expulsado 1969 por sus inclinaciones marxistas.

un ideólogo de extrema derecha como Salvador Borrego se había extendido entre la elite empresarial de Monterrey. Esta misma ansiedad ante la supuesta amenaza comunista, se reproducía en el discurso oficial que satanizaba a los activistas universitarios, pues se les consideraba como simples vándalos, y delincuentes que desafiaban la ley y la autoridad.³³⁶

El colofón trágico para los miedos anticomunistas en el México moderno habría de ser la masacre del 2 de octubre. La paranoia anticomunista llegó a tal grado que el propio Gustavo Díaz Ordaz percibió que se estaba formando una corriente de opinión favorable a una eventual medida represiva para terminar con el movimiento estudiantil como finalmente sucedió. Ariel Rodríguez Kuri señala que en los meses previos al 2 de octubre, el gobierno recibió numerosas muestras de apoyo de ciudadanos complacidos por las medidas represivas contra los jóvenes “vándalos.”³³⁷ En esa coyuntura incluso los críticos más acérrimos de la Revolución mexicana apoyaron la represión gubernamental ejercida contra los estudiantes; Salvador Abascal por ejemplo, escribió un telegrama a Díaz Ordaz, el día que Ciudad Universitaria fue tomada por el ejército, en el que le brindó su apoyo incondicional y su aprobación ante su proceder “enérgico,” de paso le

³³⁶ En algunas publicaciones oficialistas se cuestionaba de manera sistemática el activismo estudiantil de izquierda desde la perspectiva del complot comunista, en el semanario *Hispanoamericano* dirigido por Martín Luis Guzmán aparecieron algunos reportajes donde se criminalizaba a los movimientos estudiantiles de las universidades públicas afirmando que se trataba de vandalismo e incluso de terrorismo promovido por fuerzas “ajenas” a la nación, véase por ejemplo el reportaje del 29 de mayo de 1967, núm. 1308, p. 5.

³³⁷ Ariel Rodríguez Kuri, “El lado oscuro de la luna. El momento conservador en 1968,” en Erika Pani, *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, tomo II, *op. cit.*; p. 536. Rodríguez Kuri plantea que en ambiente flotaba una ansiedad conservadora, pues muchos sectores sociales percibían en el movimiento estudiantil del 68 un desafío para las inercias de “una sociedad patriarcal, autoritaria, católica y conservadora.” Siguiendo a Peter Gay, argumenta que este proceso de cambio social y de lucha generacional produjo un miedo social, que fue detectado por el régimen de Díaz Ordaz particularmente sensible a cualquier manifestación contra el autoritarismo oficial. Gracias a la utilización instrumental de un tipo particular de educación sentimental por las clases medias, el gobierno pudo justificar y legitimar la violencia contra los estudiantes disidentes convertidos en los “enemigos” de la nación y “manipulados” por los agentes comunistas.

avisó que los principales “focos de subversión” estaban en las facultades de economía y de ciencias políticas.³³⁸

En los meses previos a los trágicos sucesos del 2 de octubre de 1968, circulaba con insistencia la versión de que la movilización estudiantil era una estrategia de los comunistas para impedir la celebración de los Juegos Olímpicos.³³⁹ Por lo tanto, era de importancia capital para el gobierno de Díaz Ordaz tener el apoyo del sector mayoritario de la prensa escrita ante la eventual salida violenta del conflicto, como lo muestra el siguiente testimonio de Salvador Borrego: “el presidente Díaz Ordaz invitó a los directores de periódicos del D. F. a una junta en Los Pinos. Les explicó que los recientes disturbios-que agitadores profesionales alentaban detrás de grupos llamados estudiantiles-amenazaban con agravarse, y que les pedía cooperación para tranquilizar los ánimos y hacer posible que México cumpliera con el compromiso de la Olimpiada. Y agregó: “Una vez terminado este evento, en noviembre, publíqueme lo que quieran; atáquenme, pero por ahora es necesario que haya calma.” Según Borrego, la mayoría de los directores de los diarios nacionales dieron su palabra de que así se haría, no obstante afirma que al día siguiente de la reunión que tuvieron en Los Pinos, los directivos de *Excélsior* faltaron a su palabra pues comenzaron a justificar las acciones de los estudiantes. Para Borrego tal manejo de las notas era inaceptable pues a su juicio, eran los jóvenes estudiantes quienes

³³⁸ *Ibidem*; p. 534.

³³⁹ Las autoridades mexicanas sentían una enorme presión al ser el primer país del tercer mundo en organizar unos juegos olímpicos, quizá esto aceleró la decisión del gobierno de reprimir de manera violenta el movimiento estudiantil. Además la nominación de México como país sede de las olimpiadas pudo haber tenido un sentido geopolítico, debido a que era un país del tercer mundo podía contribuir a distender los conflictos propios de la guerra fría. Sobre esta hipótesis véase Ariel Rodríguez Kuri, “El otro 68: política y estilo en la organización de los juegos olímpicos de la ciudad de Mexico,” *Relaciones*, núm. 76, 1998, vol. XIX, p. 114.

provocaban motines en las calles e incluso balaceaban a policías y soldados, con las falsas consignas de “insurgencia” y “anhelo de justicia social.”³⁴⁰

Las versiones que flotaban en la prensa anticomunista sobre la “amenaza oculta” en el movimiento estudiantil, fueron recogidas posteriormente en *El Móndrigo*, que a la postre resultó ser la versión de Estado sobre el movimiento estudiantil de 1968. Este panfleto que simula ser el diario de un miembro del Consejo Nacional de Huelga, “reveló” que el movimiento estudiantil estaba “infiltrado” por agentes soviéticos cuyo propósito era desestabilizar a la nación ante la inminente realización de la justa olímpica.³⁴¹ En los propios medios gubernamentales, circulaba la tesis del complot comunista, promovida por los servicios de inteligencia del Estado mexicano. Sin embargo, como apunta Sergio Aguayo, se trataba de amenazas ficticias, pues los mismos agentes de la Dirección Federal de Seguridad, magnificaban los supuestos peligros de las células comunistas que operaban en el país, para incrementar su poder político, aprovechándose de la paranoia de Gustavo Díaz Ordaz.³⁴² Este tipo de mecanismos de representación política tuvieron su efectividad, pues como señala Luis González de Alba, la “versión oficial de los hechos era muy clara y no admitía replica: todo el conflicto lo causaban los comunistas y otros agitadores profesionales que habían iniciado otra campaña de desprestigio contra México...”³⁴³

Como se ha visto en los anteriores apartados, la retórica del complot utilizada por Salvador Borrego no estaba desligada de los conflictos sociales y políticos del México

³⁴⁰ Salvador Borrego, *Cómo García Valseca fundó y perdió 37 periódicos ... op. cit.*; p. 86.

³⁴¹ *El Móndrigo. Bitácora del Consejo Nacional de Huelga*, México, Editorial Alba Roja, s/f. El texto es particularmente interesante porque ofrece una explicación oficialista del conflicto estudiantil y muestra lo extendido que estaba la idea del “complot comunista” entre los propios servidores del Estado.

³⁴² Sergio Aguayo Quezada, “El impacto de la guerrilla en la vida mexicana. Algunas hipótesis,” en Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte (edit.), *Movimientos armados en México, Siglo XX, Vol. I*, México, CIESAS, Colmich, 2006, p. 94.

³⁴³ Luis González de Alba, *Los días y los años*, México, ERA, 1971, p. 29.

moderno. En la década de 1960 el anticomunismo fue utilizado de forma sistemática, por las clases medias, los empresarios y la Iglesia católica como medio de presión social ante la falta de espacios de participación política. No obstante, esos miedos contribuyeron de manera notable a crear una atmósfera propicia para la represión y la legitimación de la violencia política instrumentada por el Estado en contra de los movimientos progresistas.³⁴⁴

El derrumbe del comunismo y el “Apocalipsis global.”

Para la década de 1980, retirado ya de su labor periodística Salvador Borrego se da a la tarea de publicar algunos textos sobre el mundo contemporáneo. En ese horizonte, el anticomunismo de la guerra fría es todavía lo suficientemente poderoso como para seguir alimentando su discurso paranoico. En ese contexto todavía estaba fresco el recuerdo de los asesinatos de dos prominentes empresarios mexicanos a manos de la guerrilla urbana: Eugenio Garza Sada y Fernando Aranguren, lo que terminó por deteriorar las relaciones entre el gobierno de Luis Echeverría, acusado de ser comunista, y el sector empresarial.³⁴⁵

Desde su perspectiva, ya sin el freno que representó en su momento el nacionalsocialismo, la expansión del comunismo en todo el hemisferio occidental era un

³⁴⁴ Alan Knight plantea que el Estado priísta tenía dos caminos para controlar a la oposición política: la cooptación y la represión, convirtiéndose así en un moderno Leviatán, en “México bronco, México manso: una reflexión sobre la cultura cívica mexicana,” *Política y Gobierno*, vol. III, núm. 1, 1996, pp.12, 14, 19. No obstante, el propio Knight matiza sus posturas, cuando señala que la fuerza del Estado revolucionario tenía limitaciones, pues dependía de buena medida de pactos y alianzas para sostenerse en el poder, véase “El Leviatán de papel,” *Letras Libres*, julio de 2010, p. 81.

³⁴⁵ En el fondo la disputa entre los empresarios y Luis Echeverría deriva del agotamiento del modelo sustitución de importaciones. En este esquema económico, el sector empresarial disfrutaba de enormes beneficios fiscales que se terminaron abruptamente con la crisis del capitalismo global en la década de 1970; el régimen priísta se vio obligado a realizar ajustes económicos, mismas que provocaron la respuesta airada de los empresarios. Así Echeverría muy proclive a la retórica populista terminó acusado de ser comunista y de intentar suprimir la propiedad privada. Véase Samuel Schmidt, *The Deterioration of the Mexican Presidency: The years of Luis Echeverría*, Tucson, The University of Arizona Press, 1991, pp. 110.

hecho consumado. En ese sentido, afirma que la guerra fría es un enfrentamiento simulado, pues Estados Unidos con todo su poderío militar no es una barrera efectiva contra la “Revolución mundial.” Ni siquiera figuras prominentes del conservadurismo estadounidense, como Joseph McCarthy, Richard Nixon y Ronald Reagan, han podido frenar el embate de los “rojos” en América Latina. Primero dejaron que el comunismo internacional sentara sus bases en Cuba, para luego extenderse a Chile, Nicaragua y El Salvador sucesivamente.³⁴⁶

A mediados de los años ochenta, Borrego se ve obligado por los cambios en el escenario mundial a modificar sus interpretaciones previas. Después de sostener por décadas que el comunismo era la principal amenaza que enfrentaba el mundo occidental, argumenta que éste fue remplazado por el neoliberalismo y la globalización como nuevos brazos políticos del movimiento judío.³⁴⁷ Siguiendo con esta misma explicación, en el nuevo orden mundial, los antiguos países comunistas y las potencias capitalistas, se han fusionado para seguir las directrices de organismos financieros como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial, todos ellos controlados por el “capital judío.”³⁴⁸

Borrego considera que los fenómenos de la modernidad capitalista, son negativos para el cristianismo porque aceleran la decadencia moral de los seres humanos, al privilegiar la riqueza material, por encima de la trascendencia espiritual. Según este punto de vista, la globalización simboliza el triunfo de la cultura hedonista, y constituye la última fase de la “Revolución mundial.” En un tono apocalíptico, sostiene que las instituciones del mundo cristiano se han disuelto y que sólo queda esperar el *Armagedon*.

³⁴⁶ Salvador Borrego, *¿Qué pasa con EE.UU?* México, ed. del autor, 1985, p. 89.

³⁴⁷ Salvador Borrego, *Soy la Revolución neoliberalizada*, México, ed. del autor, 1999, p. 45.

³⁴⁸ Salvador Borrego, *Arma económica*, México, ed. del autor, 2000, p. 42.

Su visión negativa del mundo moderno presa de una decadencia moral sin precedentes en la historia de la humanidad, se debe a que las ideologías modernas han negado la existencia de un Dios trascendente, creador y omnipotente.³⁴⁹ Una vez más reitera que el mundo cristiano es amenazado por las fuerzas oscuras: “Los de hoy todavía no perciben la magnitud del peligro y no recurren a Jesús diciéndole ¡Sálvanos, que perecemos! Los de Hoy vuelven sus ojos a la democracia, al pluralismo o al diálogo, no al Señor, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios Verdadero, de Dios Verdadero.”³⁵⁰

Al igual que otros extremistas, Borrego necesita de una figura para simbolizar el mal lo suficientemente poderosa como para seguir cultivando el miedo político, pero ante el hundimiento del horizonte de la guerra fría, se quedó sin esa poderosa energía que impulsaba su retórica paranoica. Después del colapso del comunismo, otros exponentes del conservadurismo y las derechas occidentales han sido más “afortunados” que el propio Borrego, pues después de un *impasse*, encontraron en el terrorismo, un nuevo enemigo político capaz de generar un miedo tan profundo como el que provocó el “terror rojo” en su momento. En las sociedades poscomunistas, el miedo al terrorismo islámico, después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, ha contribuido a relanzar un nuevo ciclo de políticas conservadoras. Los ideólogos de las derechas sustituyeron las ansiedades de la guerra fría, por el miedo al musulmán que supuestamente constituye una amenaza para la seguridad y para la identidad cultural del mundo occidental. En la última década, el conflicto global ya no se plantea a partir de diferencias ideológicas o

³⁴⁹ Salvador Borrego, *Globalización*, México, ed. del autor, 2007, p. 60.

³⁵⁰ Salvador Borrego, *La cruz y la espada*, México, ed. del autor, 2001, p. 147.

económicas, sino culturales.³⁵¹ Para Corey Robin, estas creaciones ideológicas responden a las necesidades de un liberalismo ansioso, que busca reactivar la producción de nuevos miedos políticos para sustituir el anticomunismo.³⁵²

Al cruzar el umbral del siglo XXI, el pensamiento de Salvador Borrego agotó las fuentes tradicionales del miedo político, debido a que el orden mundial que alimentó su ideario político desapareció; hoy en día ya no existe más el dilema entre comunismo o fascismo, entre democracia liberal y comunismo que alimentaron su imaginación y su retórica paranoica. Ante este escenario se vio obligado a replantear su esquema interpretativo de la historia occidental, para explicar el papel y la función de la religión en las sociedades poscomunistas.

Hacia la “disolución social.”

Desde la perspectiva de Salvador Borrego, la civilización cristiana está siendo minada por los procesos políticos y económicos de la modernidad tardía. El ejemplo más palpable, según él, es el grave deterioro sufrido por el modelo familiar patriarcal. En su discurso, enfatiza la necesidad de preservar el rol tradicional de los géneros, al mismo tiempo que defiende una concepción de la sexualidad basada en la moral cristiana. De igual manera, rechaza el uso de anticonceptivos, y proscribe todas aquellas prácticas

³⁵¹ Samuel Huntington, por ejemplo, sostiene que la rivalidad entre las superpotencias de la guerra fría, ha sido sustituida por el choque civilizatorio entre Occidente y el hemisferio oriental, en *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 30.

³⁵² Corey Robin, *El miedo. Historia de una idea política*, op. cit; p. 270. Para el autor, la función del miedo político fue teorizada originalmente por Thomas Hobbes, al señalar que el hombre cede su libertad al Leviatán porque es la única entidad que protege su vida. De tal manera que el miedo del hombre a perder su vida se vuelve un factor de civilidad y cohesión social, pues sacrifica su propia libertad en aras de la seguridad que le proporciona el poder estatal. En la actualidad el miedo político cumple más o menos la misma función, por ejemplo, cuando Estados Unidos perdió a su rival después de la caída del comunismo, quedó a la deriva sin un referente para movilizar las energías sociales, hasta el atentado contra las torres gemelas el 11 de septiembre de 2001, entonces los gobiernos conservadores tuvieron de vuelta un pretexto lo suficientemente poderoso como para justificar un recorte de las libertades civiles y el despliegue de una agresiva política internacional. Así, el miedo represor magnificado por el propio Estado, quedó legitimado tras los ataques terroristas cuando se invocó el principio de la seguridad nacional amenazada por el Islam, para irónicamente provocar más terror.

sexuales “desviadas” según la tradición cristiana, como la masturbación, la homosexualidad y el aborto.³⁵³ Aunque Borrego no ubica con precisión estos cambios en el mundo occidental, cuestiona de manera sistemática sus repercusiones en el México moderno, porque manifiestan la tensión existente entre los principios de una moral religiosa y la variación histórica de las prácticas sexuales, entre las prescripciones de la Iglesia y las prácticas sexuales de sus feligreses.

Dicha tensión se ha agudizado como pocas veces en la historia de Occidente, a partir de la segunda mitad del siglo XX, con la llamada revolución cultural. Entre los cambios más dramáticos de ese periodo, se puede mencionar la inserción en masa de mujeres casadas al mercado laboral, lo que modificó su rol de género y sus expectativas de vida, al mismo tiempo que las relaciones familiares resultaron afectadas.³⁵⁴ En ese contexto, el uso masivo de anticonceptivos alteró de manera significativa el orden social, pues la sexualidad se volvió plástica y maleable, una vez separada de su ancestral función reproductiva. Entonces inicia una revolución de la intimidad, pues el descubrimiento de la contracepción tuvo un efecto liberador para las mujeres, quienes a lo largo de la historia tuvieron prohibido el acceso al placer sexual, al mismo tiempo que lograron establecer un mayor control sobre los ciclos de la fertilidad.³⁵⁵ Además de la transformación de la sexualidad, emergió una cultura juvenil autónoma, acompañada por

³⁵³ Para Borrego la sexualidad humana debe tener como único propósito la procreación, este planteamiento están muy arraigadas en la moral cristiana. Según Peter Brown, las raíces de esta visión se encuentran en las primeras comunidades cristianas primitivas que seguían el ideal monástico de la continencia, pero quien sentó las bases de la sexualidad cristiana que prevalece hoy en día, es San Agustín, quien “descubrió” la concupiscencia de la carne como signo de corrupción moral. Así, las relaciones sexuales son concebidas como periodos de desajuste corporal, donde se pierde la armonía entre el hombre y Dios, entre cuerpo y alma que existió antes de la caída de Adán, en “La Antigüedad tardía,” en Philippe Aries y Georges Duby, (eds.), *Historia de la vida privada, tomo I, Del imperio romano al año mil*, Madrid, Taurus, 2001, p. 294.

³⁵⁴ Eric Hobsbawm, *Historia del Siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 315-325.

³⁵⁵ Anthony Giddens, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 36.

el activismo de los movimientos feministas y de homosexuales que cuestionaron el papel social del género.

Estos cambios han provocado una marcada ansiedad entre los grupos laicos católicos como la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF, 1917), la Asociación Nacional Cívica Femenina (ANCIFEM, 1973), Desarrollo Humano Integral y Acción ciudadana, (DHIAC, 1976), El Comité Nacional Pro-Vida (1978) y El Movimiento Familiar Cristiano (MFC, 1962), por mencionar a los más activos y con mayor presencia nacional a lo largo del siglo XX.³⁵⁶ El propio Borrego, cuestiona las modificaciones de los papeles de género y el uso masivo de los anticonceptivos que son promovidos por las instancias gubernamentales desde los años setentas.³⁵⁷ Su perspectiva sobre el carácter “abortivo” de los métodos anticonceptivos deriva de la visión cristiana de la vida humana, que no puede ser pensada con base en criterios puramente científicos. La vida no es una simple cadena de reacciones químicas, sino que constituye una creación divina, que debe ser respetada desde el momento de la concepción misma.³⁵⁸

³⁵⁶ Estas asociaciones cuestionan el monopolio educativo del Estado revolucionario y las políticas de salud pública, al mismo tiempo defienden el modelo familiar tradicional. Sus planteamientos están vinculados con la doctrina social de la Iglesia y en particular con la corriente del catolicismo integral-intransigente. Un panorama general de estos grupos aparece en Nora Pérez-Rayón E. y Alejandro Carrillo, “De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico,” en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, op. cit; p. 115.

³⁵⁷ Los grupos laicos católicos como Pro-vida y la Asociación Nacional Cívica Femenina (ANCIFEM), fueron particularmente activos contra las políticas de planificación familiar instrumentadas por Echeverría. Sus posturas antiabortistas se vieron reforzadas por la recepción de la encíclica *Humanae Vita* que constituye la respuesta de la Iglesia al uso de los métodos anticonceptivos. En los años ochenta, estas mismas agrupaciones tuvieron una fuerte presencia en el Primer Congreso General de Afirmación de Valores Familiares (1986), al mismo tiempo que siguieron manifestándose en contra de las políticas de control de la natalidad y prevención de enfermedades de transmisión sexual implementadas por el Estado. Un panorama pormenorizado de sus relaciones con la Iglesia y el empresariado, puede verse en Estela Sánchez Albarrán, “El quehacer político de los laicos católicos,” *El Cotidiano*, núm. 35, mayo-junio de 1990.

³⁵⁸ Renée de la Torre, “El catolicismo y las concepciones sobre el derecho a la vida,” en Renée de la Torre (coord.), *Los rostros del conservadurismo en México*, op. cit; p. 239.

Para Borrego, las políticas de salud pública que tienen como eje la planificación familiar, buscan promover una “cultura de la muerte” al interferir con el carácter divino de la vida humana. Por este motivo, los gobiernos “ateos” comunistas y capitalistas por igual, relativizan la naturaleza divina que poseen los seres humanos para tratar a sus gobernados como “accidentes “espontáneos” de la combinación (por azar) de elementos y substancias, no como prójimo con dignidad humana trascendente.”³⁵⁹ Así mismo, considera que las teorías darwinistas sobre la evolución de las especies constituyen “dogmas” científicos, que tiene como objeto debilitar las revelaciones de la fe cristiana. De igual manera, afirma que la teoría darwinista fue adoptada inicialmente por la Unión Soviética después de 1959, y casi de inmediato difundidas por la ONU a nivel mundial, para inculcar el ateísmo y terminar por derruir las bases morales de las sociedades cristianas. Según Borrego, este tipo de proyectos educativos, son contrarios al cristianismo porque niegan la existencia de un orden sobrenatural, siendo los causantes de la crisis moral sin precedentes que prevalece en el mundo occidental.

Borrego no duda en señalar que la sociedad mexicana enfrenta un proceso de disolución social, pues carece de bases morales y espirituales. Desde su perspectiva, los aliados más poderosos de la disolución social son los medios de comunicación que a través de sus mensajes nocivos fomentan el materialismo, el consumismo, el hedonismo, la desintegración familiar, la violencia, la pornografía y las prácticas sexuales desviadas. Estas posturas ideológicas, tampoco son exclusivas de Salvador Borrego, La Legión Mexicana de la Decencia, desplegó una intensa campaña entre (1946-1958) para censurar la creciente producción cinematográfica nacional. El objetivo de dicha organización católica era imponer un código moral que excluyera del cine nacional temas relativos a la

³⁵⁹ Salvador Borrego, *Dogmas políticos y crisis*, ed. del autor, 2003, p. 16.

prostitución, la homosexualidad, el alcoholismo, la drogadicción y la sexualidad, entre otras restricciones.³⁶⁰

Para Borrego, igual que para los sectores más conservadores del México contemporáneo, los nuevos medios de comunicación constituyen un poderoso vehículo para las modas y novedades perversas, que trastocan el orden simbólico de la cultura establecida. Borrego, no duda en señalar que la contracultura juvenil constituye un peligroso frente de “disolución social,” al promover expresiones como el agnosticismo, el pansexualismo, el homosexualismo, el abortismo, la precariedad matrimonial, el indiferentismo religioso, el consumo de drogas y la “brecha generacional.”³⁶¹ La consecuencia visible de este proceso es el relajamiento de las costumbres cristianas, y la proliferación del consumo de drogas y de nuevas expresiones “antirreligiosas” como el pacifismo, el yoga, el zen budista, la terapia de grupo, el jipismo, además de modas musicales ajenas a los valores nacionales como el “rocanroll pesado, el rock ácido y el “punk rock.”³⁶²

Para Salvador Borrego, estos eventos constituyen “el vendaval que sector por sector va erosionando a la sociedad mexicana y que de forma paralela azota al resto del mundo.” Como producto de esta falta de espiritualidad, sostiene que durante las últimas dos décadas ha crecido la delincuencia, ante la incapacidad del Estado para detenerla.

³⁶⁰ Guillermo Zermeño Padilla, “Cine, censura y moralidad en México. En torno al nacionalismo cultural católico, 1929-1960,” *Historia y Grafía*, núm. 8, 1997, p. 87. La Legión, según Zermeño, se convierte en portavoz de una sociedad provinciana, “semiilustrada” o incrustada todavía en un mundo cultural construido antes de la aparición de los nuevos medios de comunicación.

³⁶¹ Salvador Borrego, *La cruz y la espada*, op. cit; p. 110.

³⁶² Salvador Borrego, *Disolución social*, op. cit; p. 51. Hacia la década de 1950, preocupaciones similares se vieron reflejadas en el cine nacional que condenaba el “desenfreno” de la juventud, la desintegración familiar y el rock’ n’ roll, y la “crisis de valores.” Para Eric Zolov, la contracultura juvenil es un desafío a “cultura patriarcal” propia del nacionalismo revolucionario, habría que establecer si esa cultura patriarcal no depende en buena medida de una moral cristiana. Véase *Rebeldes con causa. La contracultura mexicana y la crisis del Estado patriarcal*, México, Norma, 2002, p. 26.

Desde su perspectiva, existe un mecanismo muy sencillo para frenar la ola delincencial: la pena de muerte. Su argumento es que las penalidades más elevadas inhiben la delincuencia; al mismo tiempo se pronuncia porque el ejército participe en tareas policiales y no duda en señalar que su actuación en la represión estudiantil, fue correcta ante el “peligro comunista.”

Desde la perspectiva de Borrego, ni siquiera la Iglesia se ha salvado de ser contaminada por la modernidad, pues señala que los cambios posconciliares terminaron con una tradición teológica de dos mil años, cuando la Iglesia aceptó el diálogo con otras denominaciones religiosas, y atenuó su tradicional antisemitismo. Para Borrego, la Iglesia católica no puede renunciar al “monopolio de la verdad” que detenta por ser la única que representa la voluntad del mismo *Redentor*, ni puede retirar la condena contra los judíos, pues los evangelios muestran de manera “incontrovertible” son el pueblo deicida.³⁶³ Según Borrego, estas modificaciones doctrinarias han sido inducidas por el movimiento judeocomunista que ha llegado a las entrañas de la propia Iglesia, para completar el programa de la “Revolución mundial.” Siguiendo con esta interpretación afirma que, el catolicismo preconiliar encarna el verdadero espíritu de la Iglesia, y cualquier cambio doctrinario equivale a claudicar ante los enemigos de la cristiandad. Desde esta perspectiva la unidad de la cristiandad depende de seguir alimentado el antisemitismo religioso. De ahí que defienda una concepción de catolicismo integral, pues la religión y sus valores deben permear todas y cada una de las esferas de la sociedad. Por lo tanto ninguna legislación civil que limite este principio de integralidad, puede ser aceptada ni legitimada.

³⁶³ Salvador Borrego, *Disolución social*, op. cit; p. 116.

Si bien el discurso paranoico de Borrego ha perdido su eficacia, el retorno de la propia Iglesia hacia posiciones conservadoras y menos reformistas le otorgan cierta actualidad y credibilidad entre los sectores más radicales del conservadurismo mexicano. Desde su perspectiva, resulta inaceptable la dualidad entre el ciudadano y el creyente, en ese sentido, el establecimiento del Estado laico, equivale a la muerte espiritual, por ello rechaza cualquier régimen político que garantice la pluralidad de creencias, la neutralidad en materia de cultos y la libertad de conciencia.

Conclusión.

El origen de la cultura política de extrema derecha católica surgió de manera paralela a los conflictos entre la Iglesia y el Estado. Como se ha planteado a lo largo del presente trabajo, los primeros núcleos del radicalismo católico se pueden encontrar en la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (1913) y en la Unión de Católicos Mexicanos (1919). De sus filas salieron los principales dirigentes cristeros que pretendían ver en el Estado liberal, la mano de una conspiración masónica contra la fe cristiana. Los mismos argumentos se pueden encontrar de manera reiterada en grupos como las Legiones (1933), la Base (1936), los Tecos (1934) y la Unión Nacional Sinarquista (1937), quienes comparten la convicción de que la participación de los católicos por la vía democrática en el México pos revolucionario, es ineficaz y carente de sentido. En buena medida su acción política deriva de la Doctrina Social de la Iglesia y estuvo encaminada al establecimiento de una sociedad basada en la democracia cristiana. Este proyecto nunca tuvo una clarificación en términos políticos y siempre mantuvo cierta ambigüedad, pero lo que sí está claro es que la mayoría de los militantes católicos de esa generación se vieron seducidos por la opción de la lucha armada.

Los herederos de estas concepciones políticas y sociales han sido precisamente Salvador Abascal y Salvador Borrego, quienes reproducen en su discurso, los planteamientos de un catolicismo integral e intransigente que se ha negado a sucumbir ante la modernidad.³⁶⁴ Los dos rechazan de manera tajante las instituciones liberales

³⁶⁴ Roberto Blancarte argumenta que esta corriente del catolicismo social aparece a fines del siglo XIX como ya se ha mencionado en apartados anteriores, es integral porque se resiste a ser reducido a prácticas culturales y a convicciones espirituales, e intransigente porque rechaza el liberalismo como ideología oficial de la sociedad moderna, en “El catolicismo social en el desarrollo del conflicto entre la Iglesia y el Estado en el siglo XX; neoliberalismo y neointransigencia católica,” en Manuel Ceballos Ramírez y

propias del Estado posrevolucionario, y al mismo tiempo sufren los efectos de la creciente secularización de las sociedades modernas. Esta realidad social les produce una intensa ansiedad y un temor a una posible muerte espiritual, que se codifica de manera simbólica en la tesis del complot judeocristiano. Este mismo temor, los lleva a volverse particularmente hostiles a una estructura social moderna donde la religión quedó relegada a la vida privada del individuo. Ni Abascal ni Borrego, aceptan las implicaciones de las tesis del liberalismo clásico, porque desde su perspectiva doctrinal resulta inaceptable la figura del individuo liberado del tutelaje religioso. Ningún individuo puede encontrar la salvación de manera aislada y sólo guiado por su conciencia, ninguno de los dos personajes puede concebir una espiritualidad aislada y privada, sin ningún tipo de vinculación comunitaria o sin alguna forma de contacto con el cuerpo eclesiástico.

En sus discursos también prevalecen los criterios morales de la doctrina de la Iglesia pues defienden a la familia cristiana como la célula básica de toda organización social. Abascal, por ejemplo, no solo defiende dicho modelo familiar, sino que cuestiona la validez misma del matrimonio civil como institución del Estado laico, pues señala que no puede estar por encima del sacramento del matrimonio cristiano. De igual manera, comparte una concepción cristiana de la sexualidad cuya finalidad exclusiva dentro del matrimonio es la reproducción, por lo tanto condena la utilización de la mayor parte de los métodos anticonceptivos por considerarlos abortivos. Así mismo, condena el feminismo y la homosexualidad que a su juicio constituyen verdaderas “plagas” que azotan el mundo moderno. Abascal y Borrego, coinciden en defender la vida desde la concepción misma y argumentan que los programas para el control de la natalidad que

Alejandro Garza Ángel, (coord.), *Catolicismo social en México, teoría, fuentes e historiografía, tomo 1*, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, A. C. 2000, p. 298.

promueve el Estado, deriva en una “cultura de la muerte” al promover “deliberadamente” el aborto.

Otro de los blancos predilectos de Salvador Borrego y Salvador Borrego es la escuela pública por considerarla un instrumento más al servicio de las “fuerzas oscuras y anticristianas” que operan a nivel internacional, para corromper la conciencia de la niñez y de la juventud. Para Borrego, la cultura juvenil moderna con todas sus expresiones, al igual que los medios masivos de comunicación, constituyen los elementos corruptores de las nuevas generaciones que en su estilo de vida “hedonista” cada vez se alejan más de la espiritualidad cristiana. Al igual que Abascal, mantiene una visión oscura y apocalíptica de las sociedades actuales, y señala que fenómenos delincuenciales en ascenso como el narcotráfico, constituyen pruebas contundentes del proceso de “disolución social.” Para ambos ideólogos, la conclusión es la misma: la sociedad moderna está corrompida y amenaza con “destruir” dos mil años de civilización cristiana.³⁶⁵

En cuanto a su propuesta alternativa de sociedad, se puede concluir que se trata de una réplica casi exacta de la democracia cristiana. Ambos intentan proponer una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo, rechazan el concepto del individuo como figura central de la sociedad, defienden la estructura familiar cristiana y sobre todo tienen la esperanza de restaurar el papel hegemónico de la religión, en el Estado moderno. Ambos sueñan con una sociedad homogénea, guiada por los valores de la doctrina de la Iglesia, pues creen ver en éstos, los verdaderos fundamentos del ser cristiano. Si bien no articulan

³⁶⁵ En términos comparativos, la agenda moral de Abascal y de Borrego, es casi idéntica a la que siguió la Nueva Derecha protestante estadounidense que renace a fines de los años setenta. Movimientos fundamentalistas como el de la Mayoría Moral encabezados por Jerry Falwell en 1979 siguen el mismo patrón discursivo al hablar de América como una sociedad depravada y moralmente corrompida por las políticas laicas. Para más detalles véase Karen Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, op. cit, p. 383.

un proyecto de Estado y sociedad claro y perfectamente delineado, se empeñan en mantenerse ajenos a cualquier diálogo con la modernidad en su vertiente liberal o socialista, por considerar que fuera de los fundamentos doctrinales de la Iglesia católica sólo existe el vacío y la muerte espiritual. Borrego y Abascal defienden la idea de la libertad religiosa, que debe ser entendida como la posibilidad de vivir y experimentar la fe cristiana a partir de una sola vía, basándose en los preceptos de la fe cristiana extendidos y defendidos por la Iglesia católica, única institución, a su parecer, que representa la voluntad de Dios en la tierra. De ahí su visión cerrada y defensiva del cristianismo pensado como una fortaleza asediada por sus “enemigos” más antiguos y persistentes: los judíos. Ambos coinciden en que estos principios no son negociables, y ni siquiera discutibles en el marco de una sociedad democrática. Ante la supuesta amenaza de aniquilación, desarrollaron, cada uno en su contexto político, una fe combativa y una actitud beligerante que los llevó por la senda del fascismo.

La visión política desarrollada por Salvador Abascal y Salvador Borrego está mediada por su perspectiva religiosa, pues todos los actos humanos son considerados como una prolongación de la batalla cósmica entre el bien y el mal. Por lo tanto, su preocupación fundamental consistió en encontrar un modelo político compatible con sus criterios doctrinales, al igual que los católicos de fines del siglo XIX, trataron de buscar una tercera vía entre socialismo y liberalismo, y de imaginar un sistema político donde la Iglesia volviera a ocupar su posición hegemónica tal y como sucedía en el Antiguo Régimen.

La única opción que parecía ajustarse a estos criterios, fue el fascismo, pues se oponía de manera directa a uno de los grandes temores de Abascal y de Borrego: el

comunismo. Abascal, por ejemplo, había manifestado su simpatía por el franquismo, como líder del movimiento nacional sinarquista, en el contexto cardenista. Ya durante su etapa como ideólogo se mostró su simpatía por el gobierno dictatorial de Antonio de Oliveira Salazar quien gobernó Portugal desde 1930 hasta 1970. En primer lugar, le atraía el liderazgo de Salazar, un abogado, como él, que desde joven había militado en organizaciones católicas integristas y antiliberales hasta convertirse en un dictador que gobernó con el apoyo del ejército y de la Iglesia católica. También le seducía la organización corporativa del régimen salazarista y su posición favorable a la Iglesia.³⁶⁶ En este caso histórico, cree ver la solución a la incompatibilidad de los sistemas modernos con su visión religiosa y un camino para experimentar el catolicismo en todas sus dimensiones sociales, sin los “obstáculos” de la laicidad.

Por su parte, Salvador Borrego fue más allá al ver en un régimen de naturaleza pagana y genocida como el nazismo, la tercera vía anhelada para los católicos amenazados por la “Revolución mundial.” Desde su perspectiva, la maquinaria de guerra nazi, era la nueva espada de la cristiandad que debía detener el “terror comunistas” que se cernía sobre Occidente. Semejante percepción de las relaciones internacionales, estaba condicionada por el avance del socialismo a lo largo del siglo XX. Si bien su admiración por el nazismo emerge con toda probabilidad en el contexto polarizado del cardenismo, será la guerra fría la que avive con más intensidad sus temores. En general su visión política carece de sistematicidad, sólo reitera el nazismo era la vía anhelada por la cristiandad para preservar sus valores e instituciones centrales. Se puede inferir, por lo

³⁶⁶ Antonio Costa Pinto señala que Salazar no implantó un Estado “católico” en Portugal, pero le ofreció a la Iglesia, la posibilidad de reposicionarse en amplios sectores sociales, luego de largas décadas de vigencia de un marco jurídico laico, durante etapa de la república laica, en *Salazar's Dictatorship and European Fascism. Problems of Interpretation*, New York, Social Science Monographs, and Columbia University Press, 1995, p. 203.

que reitera en la mayor parte de sus textos, que se inclina por las formas políticas dictatoriales como las que azotaron el cono sur en la década de 1970. Su vocación autoritaria queda reafirmada en sus continuos llamados a sostener el imperio de la ley y el orden, a costa de los derechos humanos.

En síntesis, los planteamientos de Abascal y Borrego se caracterizan por su retórica beligerante y paranoica, por su antisemitismo de inspiración religiosa y por su rechazo al individualismo y a la democracia. En lugar de una sociedad abierta, proponen una estructura social dominada por los valores y principios de la fe cristiana, establecidos de manera homogénea por un Estado autoritario por medio de la fuerza. Se trata de una amalgama que combina los principios de la Doctrina Social de la Iglesia con las formas más autoritarias del poder político desarrolladas en el siglo XX. Ambos personajes comparten una estructura ideológica muy similar a la de los fundamentalistas religiosos, pues comparten un temor a la aniquilación espiritual, de ahí su deseo de definir doctrinas y fundamentos, erigir barreras, y segregar al pueblo católico de cualquier contaminación con la modernidad.

Como se planteó a lo largo del texto, los planteamientos extremistas de Abascal y de Borrego encontraron un combustible poderoso en el clima de la guerra fría, donde el anticomunismo fue uno de los temas dominantes en la política y en las relaciones internacionales. Una cuestión no se estudió a fondo, fue la posible influencia que tuvieron estos personajes en el México de la posguerra, más allá los restringidos círculos de los grupos de laicos católicos y de las organizaciones estudiantiles de extrema derecha. El ejemplo más claro es el de Salvador Borrego quien desde su posición como periodista de importantes diarios y cadenas periodísticas difundió sus posturas anticomunistas entre la

población mexicana. El alcance de dichos planteamientos no ha sido medido, pero es posible inferir por el número de reediciones de sus obras, que tiene un nicho permanente de lectores. El propio Borrego llegó a tener cierta influencia en connotados empresarios como Eugenio Garza Sada quien encontraba en sus tesis la explicación de la “agitación” política en el medio nacional. Si bien el extremismo de la derecha católica en sus diversas variantes y expresiones a lo largo del siglo XX ha sido poco eficaz para incidir en la política social del Estado, podemos apreciar que en términos de los medios de comunicación han tenido cierto protagonismo, al menos en algunas coyunturas y desde ciertos espacios de comunicación. Aún falta por validar el alcance y su influencia en la opinión pública, pero en alguna medida lograron fomentar los miedos políticos que reforzaron las acciones de un régimen político autoritario.

Tras el colapso del sistema comunista, los planteamientos de Abascal y de Borrego parecen perder credibilidad, pues el contexto político de la guerra fría les ofreció la oportunidad de difundir sus ideas en sectores más amplios de la sociedad mexicana. No obstante, sus posturas intransigentes no se vieron reducidas, en las últimas décadas pues la perspectiva de ambos personajes ha mantenido una marcada tendencia apocalíptica, pues seguían afirmando que el mundo moderno era “oscuro,” “hedonista,” “materialista,” y “naturalmente” perverso, por negar la potestad de Dios en la tierra. Fieles a sus convicciones, siguieron argumentando sus posturas sobre temas políticos y sociales, con algunos cambios y adecuaciones en sus respectivos marcos interpretativos. El radicalismo de sus discursos no amainó a pesar del colapso de su enemigo más visible, pues siguieron sosteniendo en lo esencial que la “civilización cristiana” se encontraba al borde del colapso. Si bien en apariencia su discurso se desgastó, su agenda moral recobró el

impulso al estar en relación directa con el proyecto de la neocristiandad encabezado por los dos últimos pontífices romanos: Juan Pablo II y Benedicto XVI. Salvador Borrego y Salvador Abascal se foguearon en las etapas históricas más álgidas de la lucha entre la Iglesia y el Estado, y experimentaron el temor propio del católico intransigente que observa en la secularización y la legislación laica, una agresión contra su forma de vida. Esos mismos temores, constituyen un serio desafío para la consolidación de una sociedad tolerante y democrática.

Bibliografía.

- Salvador Abascal, *La Revolución antimexicana*, México, editorial Tradición, 1978.
- _____, *La Revolución antimexicana*, México, editorial Tradición, 1978.
- _____, *El papa nunca ha sido ni será un hereje*, México, Tradición, 1979.
- _____, *Mis recuerdos. Sinarquismo y María Auxiliadora*, México, Tradición, 1980.
- _____, *La Revolución de la Reforma de 1833 a 1848. Gómez Farías- Santa Anna*, México, Tradición, 1983.
- _____, *Madero, dictador infortunado*, México, Tradición, 1983.
- _____, *Lázaro Cárdenas presidente comunista. Tomo I*, México, Tradición, 1988.
- _____, *Juárez marxista 1848-1872*, México, Tradición, 1999.
- _____, *La Espada y la cruz de la evangelización*, México, Tradición, 2000.
- _____, *El cura Hidalgo de rodillas*, México, Tradición, 2004.
- Adame Goddard Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, UNAM, 1981.
- Aguayo Quezada Sergio, “El impacto de la guerrilla en la vida mexicana. Algunas hipótesis,” en Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte (edit.), *Movimientos armados en México, Siglo XX, Vol. I*, México, CIESAS, Colmich, 2006.
- Bartra Roger, *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*, México, Temas de hoy, 2007.
- _____, (comp.), *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*, México, Herder, 2008.
- _____, *La fractura mexicana. Izquierda y derecha en la transición democrática*, México, Debate, 2009.
- Barquín y Ruiz Andrés, *Cristo, Rey de México*, México, ed. Jus, 1967.
- _____, *Bernardo Bergöend S. J.* México, Jus, 1967.
- _____, *El clamor de la sangre*, México, Jus, 1967.

Barranco Bernardo, “Juan Pablo II ¿Restaurador o posmoderno?” *El Cotidiano*, núm. 35, mayo-junio de 1990.

Barbu Z. “Romania: The Iron Guard” en Aristotle A. Kallis (edit.), *The Fascism Reader*, (edit.), The Londres, Routledge, 2000.

Bauberot Jean, “Transferencias culturales e identidad nacional en la laicidad francesa,” en Roberto Blancarte, (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, Colmex, 2008.

Ben-Dror Graciela, *La Iglesia católica ante el Holocausto. España y América latina, 1933-1945*, Madrid, Alianza, 2005.

Berlin Isaiah, “Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo,” *Vuelta*, núm. 177, agosto de 1991.

Berstein Serge, *Les cultures politiques en France*, Paris, Editions Du Seuil, 1999.

Boutry Philippe, “L’ Action Francaise, La Revolution et la Restauration,” Michel Leymarie y Jacques Prevotat (éds.), *L’ Action Francaise. Culture, société, Politique*, Paris, Le Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

Bobbio Norberto, Pasquino Gian Franco, *Diccionario de Política*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

Borrego Salvador, *Derrota Mundial*, México, ed. del autor, 2007.

_____, *América peligra. 600 años de azarosa historia, de 1419 a 2003*, México, ed. de autor, 2005.

_____, *Cómo García Valseca fundó y perdió 37 periódicos y cómo Eugenio Garza trató de rescatarlos y perdió la vida*, ed. del autor, 1984.

_____, *¿Qué pasa con EE .UU?* México, ed. del autor, 1985.

_____, *Soy la Revolución neoliberalizada*, México, ed. del autor, 1999.

_____, *Arma económica*, México, ed. del autor, 2000.

_____, *La cruz y la espada*, México, ed. del autor, 2001.

_____, *La Cruz y la Espada*, México, ed. del autor, 2001.

_____, *Dogmas políticos y crisis*, México, ed. del autor, 2003.

_____, *Semblanza. Pintor, soldado, fñhrer*, México, 2006.

_____, *Globalización*, México, ed. del autor, 2007.

Buendía Manuel, *La ultraderecha en México*, México, Rayuela editores, 1996.

Burleigh Michel, *El tercer Reich*, Madrid, Taurus, 2005.

Bulnes Francisco, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*, publicada en 1904.

Brown Peter, “La Antigñedad tardía,” en Philippe Aries y Georges Duby, (eds.), *Historia de la vida privada, tomo I, Del imperio romano al año mil*, Madrid, Taurus, 2001.

Blancarte Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE, 1992.

_____, “Cristianismo y mundo moderno; una relación ambigua,” en Rodolfo Casillas, (comp.), *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, FLACSO, 1993.

_____, “Modernidad, secularización y religión,” en José Joaquín Blanco y José Woldenberg, (comp.), *México a fines de siglo, tomo II*, México, CONACULTA, FCE, 1995.

_____, “El catolicismo social en el desarrollo del conflicto entre la Iglesia y el Estado en el siglo XX; neoliberalismo y neointransigencia católica,” en Manuel Ceballos Ramírez y Alejandro Garza Ángel, (coord.), *Catolicismo social en México, teoría, fuentes e historiografía, tomo I*, Monterrey, Academia de Investigación Humanística, A. C. 2000.

_____, “Las fuentes del conservadurismo mexicano,” en Renée de la Torre, Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Saíz (comp.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, Publicaciones de la Casa Chata, 2005.

_____, “La derecha católica,” *Nexos*, núm. 355, Julio de 2007.

_____, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra, 2008.

_____, *Sexo, religión y democracia*, México, Temas de hoy, 2008.

Bravo Ugarte José, *Historia de México, tomo primero. Elementos prehispánicos*, México, Jus, 1957.

Cárdenas Lázaro, “Discurso en apoyo de la educación socialista, 28 de octubre de 1934,” en Gilberto Guevara Niebla, (comp.), *La educación socialista en México*, México, SEP, El Caballito, 1998.

Carroll James, *Constatines's Sword. The Church and The Jews*, New York, Mariner, 2002.

Carreño Alberto María, *La diplomacia extraordinaria entre México y Estados Unidos, 1789-1947, volumen II*, México, Jus, 1961.

Castro Alfin Demetrio, *Burke. Circunstancia política y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 2006.

Ceballos Ramírez Manuel, *La democracia cristiana en el México liberal: un proyecto alternativo (1867-1929)*, México, Instituto de Doctrina Social Cristiana, 1987.

Cedillo Juan Alberto, *Los nazis en México*, México, Debate, 2007.

Concha Malo Miguel, *La participación de los cristianos en el proceso de liberación en América Latina*, México, S. XXI, 1986.

Córdova Arnaldo, *La Ideología de la Revolución mexicana*, México, Era, 1995.

Costa Pinto Antonio, *Salazar's Dictatorship and European Fascism. Problems of Interpretation*, New York, Social Science Monographs, and Columbia University Press, 1995.

Cuevas Mariano, *Historia de la nación mexicana*, México, Talleres Tipográficos Modelo, 1940.

Chávez Ezequiel A. Juárez, México, El Colegio Nacional, Jus, 1994.

De la Torre Renée, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, FCE, CIESAS, 2006.

_____, “El catolicismo y las concepciones sobre el derecho a la vida,” en Renée de la Torre (coord.), *Los rostros del conservadurismo en México*,

_____, “La Iglesia católica,” en Cristina Gutiérrez Zúñiga, (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2007.

Del Arenal Fenochio Jaime, “La otra historia: La historiografía conservadora,” en Conrado Hernández (Coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*, México, UNAM, Colmich, 2003.

Del Valle Luis G., “Teología de la liberación en México” en Roberto Blancarte, (coord.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos, El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996.

Delumeau Jean, *El miedo en Occidente. Una ciudad sitiada, (siglos XIV-XVIII)*, Madrid, Taurus, 2005.

Delwit Pascal, De Waele Jean-Michel y Rea Andrea, *Comprendre L’ Extreme Droite*, Bruselas, Editions Complexe, 1998.

Delgado Álvaro, *El yunque. La ultraderecha en el poder*, México, Debolsillo, 2006.

_____, *El Ejército de Dios. Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*, México, Plaza y Janés, 2004.

Dooley Francis Patrick, *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano*, México, SEP setentas, 1976.

El Mórdrigo. Bitácora del Consejo Nacional de Huelga, México, Editorial Alba Roja, s/f.

Farris Nancy, *La corona y el clero en el México colonial. 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1982.

Fein Seth, “Producing the Cold war in México. Public limits of covert communications,” en Gilbert M. Joseph and Daniela Spenser, *In from the Cold, LatinAmerica’s new encounter with the Cold War*, Duke University Press, 2008.

Forti Simona, *El Totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona, Herder, 2008.

Fuentes Mares José, *Juárez y los Estados Unidos*, México, Jus, 1960.

Frausto Salvador y Greco Témoris, *El vocero de Dios. Jorge Serrano Limón y la cruzada para dominar tu sexo, tu vida y tu país*, México, Grijalbo, 2008.

García Cantú Gastón, *El pensamiento de la reacción mexicana (la derecha). Historia documental, cuatro tomos*, México, UNAM, 1997.

García Ugarte Marta Eugenia, “Tradición y modernidad (1810-1840),” en Renée de la Torre, Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Saíz (comp.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, Publicaciones de la Casa Chata, 2005.

García de León, Héctor, *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*, México, UIA, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

Giddens Anthony, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 1999.

_____, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1992.

Gill Mario, *El sinarquismo. Su origen, su esencia, su misión*, México, ed. del Comité de defensa Revolucionaria, 1944.

_____, *La década bárbara*, edición facsimilar, México, INERHM, 2003.

Gómez-Pérez Ramos Luis, “Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990,” en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos, El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996.

González Ruiz Edgar, *Los Abascal, conservadores a ultranza*, México, Grijalbo, 2002.

González Fernando M. *Matar y morir por Cristo Rey*, México, UNAM/ Plaza y Valdés, 2001.

_____, “Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México, en el siglo XX,” en Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso, (coords.), *Sociedad civil y diversidad, tomo III*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, Cámara de diputados, LIX Legislatura, 2005.

_____, “Los orígenes y el comienzo de una universidad católica: sociedades secretas y jesuitas,” *Historia y Grafía*, núm. 20, 2003.

_____, “Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975),” *Historia y Grafía*, núm. 29, 2007.

_____, “Sociedades reservadas católicas y democracia,” en Roger Bartra, (comp.), *Gobierno, Derecha moderna y democracia en México*, México, Herder, 2009.

González de Alba Luis, *Los días y los años*, México, ERA, 1971.

Gonzalbo Aizpuru Pilar, Staples Anne y Torres Septién Valentina, (eds.), *Historia de los usos del miedo*, México, Colmex, UIA, 2009.

Gojman de Backal Alicia, *Camisas, escudos y desfiles militares, Los dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, México, UNAM, FCE, 2000.

Gómez Marín Silvia, *Prensa y poder político en México. La elección presidencial de 1940 en la prensa mexicana*, México, UNAM, S. XXI, 2005.

Gutiérrez Roberto, *Identidades políticas y democracia en México*, México, IFE, 2001.

Gurvich Peretzman Natalia, “Ni muy asimilados ni tan aculturados. La juventud judía ashkenazi, su adaptación y organizaciones, 1935-1945,” en Shulamit Goldsmit y Natalia Gurvich (coords.), *Sobre el judaísmo mexicano. Diversas expresiones de activismo comunitario*, México, UIA, 2009.

Glazer Salzman Daniela, “La política mexicana frente a la recepción de refugiados judíos (1934-1942),” en Pablo Yanquelevich (coord.), *México, país de refugio. La experiencia de los exilios en el siglo XX*, México, Plaza y Valdés, CONACULTA, 2002.

Ghiretti Héctor, “La distinción política izquierda-derecha y su difusión en la Europa occidental. Una hipótesis de trabajo para la historia de las ideas políticas.” *Anuario de Filosofía*, Facultad de filosofía, Universidad de Navarra.

_____, “Los muertos que vos mataís, sobre la vigencia de la izquierda como identidad política,” *Cuadernos de pensamiento político*, núm, 2, 1997.

Hale Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI, 1995.

_____, “Los mitos políticos de la nación mexicana: El liberalismo y la Revolución,” *Historia Mexicana*, XLVI: 4, 1996.

Hernández López Conrado, “La reacción a sangre y fuego:” los conservadores en 1855-1867,” en Erika Pani, *Conservadurismo y derecha en la historia de México*, en Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México, tomo I*, México, CONACULTA, FCE, 2009.

Hilarie Yves-Marie, “L’ancrage des ideologies,” Jean Francois Sirinelli, (ed.), *Histoire des droites en France. 1. Politique*, Paris, Gallimard, 1996.

Hobsbawm Eric, *Historia del Siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 2000.

Huntington Samuel, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

Jerónimo Romero Saúl, “De cómo se fueron perdiendo las definiciones políticas o de cómo a la utopía tecnocrática le estorba la política,” en *Representaciones políticas. Cuatro análisis historiográficos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2004.

Junco Alfonso, *Juárez intervencionista*, México, Jus, 1972.

Kallis Aristotle A. (edit.), *The fascism Reader*, Londres, Routledge, 2000.

Kershaw Ian, *El mito de Hitler. Imagen y realidad en el Tercer Reich*, Barcelona, Paidós, 2003.

_____, *Hitler, 1889-1936*, Barcelona, Península, 1999.

Knigh Alan, “Encuestas, cultura política y democracia: una mirada histórica herética,” en Roderic Ai Camp, (coord.), *Visiones ciudadanas de la democracia en América Latina*, México, Siglo XXI, 2005.

_____, “México bronco, México manso: una reflexión sobre la cultura cívica mexicana,” *Política y Gobierno*, vol. III, núm. 1, 1996.

_____, “El Leviatán de papel,” *Letras Libres*, julio de 2010.

La Capra Dominick, *Representar el Holocausto, Historia, teoría, trauma*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2007.

Lerner Victoria, *Historia de la Revolución mexicana, 1934-1940. La educación socialista*, México, Colmex, 1979.

Loyo Engracia, “Los años que vivimos bajo amenaza. Miedo y violencia durante la etapa de la educación socialista (1924-1940),” en Pilar Gonzalbo, Anne Staples y Valentina Torres Septién, (coords.), *Una historia de los usos del miedo*, México, Colmex, UIA, 2009.

Lombardo Toledano Vicente, “Los católicos frente al fascismo,” (1934), en *Obras completas vol. XII*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1991.

_____, “Los agentes nazis tratan de crear dificultades entre México y los EE.UU.” *El Popular*, 9 de junio de 1939, en *Obras Completas, Vol. XXII*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1992.

_____, *El neonazismo, sus características y peligros*, México, UNAM, 1960.

Loaeza Soledad, *Clases medias y política en México. La querella escolar, 1959-1963*, México, Colmex, 1995.

_____, “Conservar es hacer patria: (la derecha y el conservadurismo mexicano en el siglo XX).” *Nexos*, núm. 64, abril de 1983.

_____, “Derecha y democracia en el cambio político mexicano: 1982-1988” en *Foro Internacional*, Abril-junio- 1990.

_____, “El fin del consenso autoritario y la formación de una derecha secularizada,” en Erika Pani, *Conservadurismo y derecha en la historia de México*, en

Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México*, tomo I, México, CONACULTA, FCE, 2009.

_____, “Acción Nacional en el poder: el triunfo de un electorado de derecha,” en Roger Bartra, (comp.), *Gobierno, Derecha moderna y democracia en México*, México, Herder, 2009.

_____, *El partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*, México, FCE, 1999.

_____, “La Guerra fría y el autoritarismo mexicano,” en Enrique Florescano, *La política en México*, México, Taurus, 2007.

Mayeur Jean Marie, *Los partidos católicos y demócratas cristianos, un intento de definición*, México, IMDOSOC, 1987.

Martínez Assad Carlos, *Los lunes rojos. La educación racionalista en México*, México, SEP, El Caballito, 1986.

Metz René, *Historia de los Concilios*, Barcelona, Oikos Tau, 1971.

Meyer Jean, *La cristiada, el conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929, tomo segundo*, México, Siglo XXI, 1994.

_____, *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1991.

_____, Krauze Enrique y Reyes Cayetano, *Historia de la Revolución mexicana, 1924-1928*, tomo 11, México, Colmex, 1981.

_____, Cincuenta años de radicalismo: *La Iglesia católica, la derecha y la izquierda en América Latina*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana., 1986.

_____, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia. 1937-1947*, México, Tusquets, 2003.

_____, “Disidencia jesuita. Entre la cruz y la espada,” *Nexos*, núm. 48, México, diciembre, 1981.

_____, “La Iglesia católica en México,” en Erika Pani, *Conservadurismo y derecha en la historia de México*, en Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México, tomo II*, México, CONACULTA, FCE, 2009.

Meneses Morales Ernesto, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964*, México, UIA, 1998.

Meaney Guillermina, *Canoa el crimen impune*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, BUAP, 2000.

Morales Moreno Humberto y Fowler William, “Génesis y evolución del pensamiento conservador en México durante el siglo XIX,” en Dora Kanoussi, (comp.), *El pensamiento conservador en México*, Puebla, BUAP, Plaza y Valdés, 2000.

Niblo Stephen R., *Modernidad y corrupción. México en los cuarenta*, México, Océano, 2008.

Nolte Ernest, *La Guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*, México, FCE, 1996.

Ortoll Servando, “La oposición de los católicos “radicales,” en José María Muriá (dir.), *Historia de Jalisco, tomo IV*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, 1982.

O’ Dogherty Laura, “La Iglesia católica frente al liberalismo,” en Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México, tomo I*, México, CONACULTA, FCE, 2009.

O’Gorman Edmundo, *La supervivencia política novohispana. Monarquía o República*, México, UIA, 1986.

O’ Sullivan Noel, “Conservatism” en Roger Eatwell y Anthony Wrigth, (eds.), *Contemporary Political Ideologies*, Londres, Continuum, 1999.

Palomar y Vizcarra Miguel, *El caso ejemplar mexicano*, México, Jus, 1966.

Pani Erika, *Para mexicanizar el segundo Imperio. El imaginario político de los conservadores mexicanos*, México, Colmex, Instituto Mora, 2000.

_____, “Las fuerzas oscuras”: El problema del conservadurismo en la historia de México,” en Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México, tomo I*, México, CONACULTA, FCE, 2009.

_____, *El segundo imperio, pasados de usos múltiples*, México, CIDE, FCE, 2004.

Paxton Robert, *Anatomía del fascismo*, Barcelona, península, 2003.

Pérez Montfort Ricardo, *Por la Patria y por la Raza. La derecha secular en el sexenio de Cárdenas*, México, UNAM, 1998.

_____, *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española y México* México, FCE, 1992.

_____, “Apuntes sobre el exilio alemán en México,” en Pablo Yanquelevich, (coord.), *México, País refugio. La experiencia de los exiliados en el siglo XX*, México, Plaza y Valdés, CONACULTA, INAH, 2002.

_____, “El discurso nacionalista en México,” en Brígida Von Mentz, Verena Radkau y Daniela Spenser, *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas, tomo II*, México, CIESAS, 1987.

Pérez-Rayón Nora y Carrillo Alejandro, “De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento católico,” en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos, El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996.

Pérez Rosales Laura, “Anticardenismo and anti-semitism in Mexico, 1934-1940,” en David Sheinin, Lous Baer Barr, (coords,) *The Jewish Diaspora in LatinAmerica. New Studies on History and Literature*, Londres, Routledge, 1996.

Perrin Luc, *L'affaire Lefebvre*, Paris, Cerf, 1989.

Poulat Emile, *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la Modernité*, Paris, Editions Du Cerf, 1987.

_____, *La Solution Laïque et ses problèmes. Fausses certitudes, vraies inconnues*, Paris, Berg International, 1997.

Poggio Pier Paolo, *Nazismo y revisionismo histórico*, Madrid, Akal, 2006.

Poliakov León, *Historia del antisemitismo. La Europa suicida, 1870-1933*, Barcelona, Muchnik, 1985.

Prévotat Jaques, “La culture politique traditionaliste,” en Serge Berstein (dir.) *Les Cultures Politiques en France*, Paris, Editions Du Seuil, 1999.

Ploncard D’ Assac, Jaques, *Salazar*, México, Tradición, 1975.

_____, *Los Francmasones*, México, Tradición, 1980.

Ricoeur Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.

Rius Facius Antonio, *La ACJM y la revolución mexicana*, México, Jus, 1960.

Rodríguez Kuri Ariel, "La Proscripción del aura. Arquitectura y política en la restauración de la catedral de México, 1967-1971," *Historia Mexicana*, LVI: 4, 2007.

_____, "El lado oscuro de la luna. El momento conservador en 1968," en Erika Pani, *Conservadurismo y derecha en la historia de México, tomo II*, México, CONACULTA, FCE, 2009.

_____, "El otro 68: política y estilo en la organización de los juegos olímpicos de la ciudad de México," *Relaciones*, núm. 76, 1998, vol. XIX.

Rodríguez Castañeda Rafael, *Prensa vendida. Una historia del periodismo mexicano y su vínculo con el poder*, México, Grijalbo, 1993.

Robin Corey, *El miedo. Historia de una idea política*, México, FCE, 2009.

Romero Solís José Miguel, *El aguijón del espíritu, Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*, Colmich, IMDOSOC, 2006.

Rüsen Jörn, "Holocaust experience and historical sense generation from a german perspective," en Mamadou Diawara, Bernard Latégan y Jörn Rüsen, (eds.), *Historical memory in Africa. Dealing with the Past, reaching for the Future in an intercultural context*, Berghahn Books, 2010.

Sánchez Albarrán Estela, "El quehacer político de los laicos católicos," *El Cotidiano*, núm. 35, mayo-junio de 1990.

Serrano Álvarez Pablo, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, México, CONACULTA, 1992.

Servín Elisa, *La oposición política*, México, CIDE, FCE, 2006.

_____, "Entre la Revolución y la reacción: Los dilemas políticos de la derecha," en Erika Pani, (coord.), *Conservadurismo y derecha en la historia de México, tomo II*, México, CONACULTA, FCE, 2009.

_____, "Propanga y Guerra fría: la campaña anticomunista en la prensa mexicana del medio siglo," *Signos Históricos*, núm. 11, enero-junio, 2004.

Solís Yves, "Asociación espiritual o masonería católica: la U" *Istor*, núm. 33, 2008.

_____, "El origen de la ultraderecha en México," *El Cotidiano*, núm. 149, mayo-junio de 2008.

Sutton Michael, *Nationalism, Positivism, and Catholicism. The politics of Charles Maurras and French Catholics, 1890-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Sherman, John W. *The Mexican Right. The end of revolutionary reform, 1929-1940*, Westport, Praeger, 1997.

Scherer Julio y Monsivais Carlos, *Tiempo de saber. Prensa y poder en México*, México, Aguilar, 2003.

Schmidt Samuel, *The Deterioration of the Mexican Presidency: The years of Luis Echeverría*, Tucson, The University of Arizona Press, 1991.

Spenser Daniela, *El triángulo imposible: México, Rusia soviética y los Estados Unidos en los años veinte*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

Stephan Alexander, "El FBI y los exiliados germanoparlantes en México," en Renata Von Hanffstengel, Cecilia Tercero, (coords.), *México, el exilio bien temperado*, México, Instituto de Investigaciones Interculturales germano-mexicanas, A. C. 1995.

Steinert Marlis, *Hitler y el universo hitleriano*, Barcelona, Ed. B, 2006.

Taracena Ángel, *Juárez, católico, apostólico, romano*, México, Jus, 1967.

Torres Septien Valentina, *La educación privada en México, 1903-1976*, México, Colmex, UIA, 1997.

Toulmin Stephen, *Cosmopolis, the Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago press, 1990.

Uribe Mónica, "La ultraderecha en México: el conservadurismo moderno." *El cotidiano*, núm. 149, mayo-junio de 2008.

Vargas Hugo, *Cuando la derecha nos alcance*, México, Pangea, 1997.

Vidal-Naquet Pierre, *Los judíos, la memoria y el presente*, México, FCE, 1996.

_____, *Los asesinos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 1994.

Vincent Andrew, *Modern Political ideologies*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.

Von Mentz Brígida, Radkau Verena, Spenser Daniela y Pérez Montfort Ricardo, *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas. Tomo II*, México, CIESAS, 1984.

Zermeño Guillermo y Aguilar Valenzuela Rubén, *Hacia una interpretación del sinarquismo actual*, México, UIA, 1988.

_____, “Cine, censura y moralidad en México. En torno al nacionalismo cultural católico, 1929-1960,” *Historia y Grafía*, núm. 8, 1997.

Zolov Eric, *Rebeldes con causa. La contracultura mexicana y la crisis del Estado patriarcal*, México, Norma, 2002.

_____, “¡Cuba sí, yanquis no!: el saqueo del instituto cultural México-norteamericano en Morelia, Michoacán, 1961,” en Daniela Spenser (coord.), *Espejos de la guerra fría: México, América central y el Caribe*, México, Secretaria de Relaciones Exteriores, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

